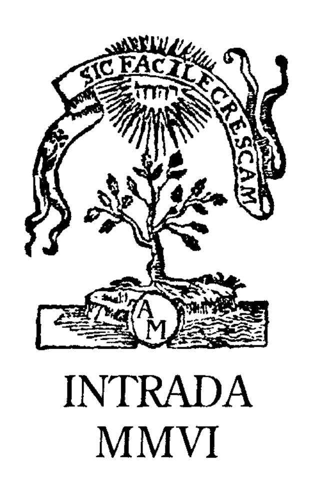
HOSTIS ANTIQUUS / ДРЕВНИЙ ВРАГ



INTRADA
MMVI

A. E. Makhov

HOSTIS ANTIQUUS

CATEGORIES AND IMAGES OF MEDIEVAL CHRISTIAN DEMONOLOGY

Essay of Handbook

А. Е. Махов

HOSTIS ANTIQUUS

КАТЕГОРИИ И ОБРАЗЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Опыт словаря

МАХОВ Александр Евгеньевич. HOSTIS ANTIQUUS:
Категории и образы средневековой христианской демонологии.
Опыт словаря. — Москва: Intrada, 2006. — 416 с.

Художник
Л. Е. Каирский

Корректор
З. Е. Межуев

Директор
А. Л. Львова

На обложке использована мозаика
“Христос, отделяющий агнцев от козлищ”
(Сан Аполлинаре Нуово, Равенна, ок. 520).

Книга включает 130 статей об основных категориях, мотивах и образах средневековой христианской демонологии. История падшего ангела, вопреки своей кажущейся простоте, предстает здесь подобием грандиозного архитектурного сооружения — словесным лабиринтом, где перекрестками служат антиномии демонологического мифа, его внутренние противоречия и парадоксы. Категориально-образная конструкция, воссозданная на страницах книги, — в своем роде произведение искусства; она — такое же детище средневекового воображения, как готические соборы, полифоническая музыка, рыцарские романы и мистические видения.

Автор показывает, как в демонологических текстах проявляются характерные особенности средневекового мышления: пристрастие к обратно-симметричным построениям, постоянное “контрапунктическое” сопоставление Божественного и дьявольского. В качестве регулятивных идей средневековой демонологии выделены идея чужого (дьявол — абсолютно чужой человеку; его космическая судьба имеет вектор, обратный вектору человеческой судьбы, — сверху вниз, а не снизу вверх), идея взаимного обмана (дьявол обманывает человека, но и Христос совершает по отношению к дьяволу “благочестивый обман”, которому человек должен подражать), идея материально-низменного как конечного пункта дьявольской судьбы (дьявол — царь материи, первое существо мира, ставшее, несмотря на свою ангельскую природу, всецело земным).

Основной текст сопровождают цветные и черно-белые иллюстрации (свыше 100), предметно-именной указатель, список литературы.

ISBN 5-87604-069-X

История нашего «древнего врага» («hostis antiquus», как определяли его в латинской патристике) — ангела, который пал, стал дьяволом и заставил согрешить человека, — всем известна. Святые отцы первых веков христианства реконструировали ее главным образом на основе нескольких речений Священного Писания, скупых и противоречивых; с тех пор она рассказывалась бессчетное множество раз — богословами, агиографами, поэтами.

Совокупность этих текстов — богословских, агиографических, поэтических и т. п. — составляет корпус христианской демонологии (из которой мы исключаем то, что следует скорее назвать демономанией, с ее литературной продукцией — всевозможными пособиями по вызыванию дьявола и т. п.; а также народную демонологию в той мере, в какой она остается дохристианской).

История падшего ангела кажется чрезвычайно простой. Однако попытка рассказать ее связно, непротиворечиво и мотивированно тут же наталкивается на трудности. Уже самое ее начало таит в себе проблему, которую обнаружил св. Августин: если ангел-отступник разделял с другими ангелами блаженство виденья Бога и всех его путей (т. е. будущего) — то как он мог, предвидя ужасные последствия своего падения, пойти на преступление?

По мере нашего продвижения вглубь истории трудности умножаются. Где оказался ангел-отступник после своего падения — в глубинах ада или в воздухе (и то, и другое подтверждается новозаветными текстами)? Если он — в аду, то как он может быть, если верить другим новозаветным текстам, «князем мира сего»? Если он побежден и взят в рабство Христом — то как он может сам каждодневно побеждать и брать в рабство людей?

Так выясняется, что многократно рассказанную историю на самом деле рассказать невозможно. Рассказ предполагает линейное, поступательное движение — история же падшего ангела на каждом шагу открывает в себе варианты, альтернативы, распутья; для того, кто пытается в ней продвинуться, она с каждым шагом все больше становится похожа не некое сложное, запутанное сооружение — лабиринт, «сад расходящихся троп», или, быть может, готическую архитектурную вязь.

Вместо того, чтобы в очередной раз пересказать историю дьявола, мы попытались очертить ее морфологию — выявить ее несущие конструкции, показать, как она сделана и на чем она держится. Эти несущие конструкции мы сочли возможным определить словом «категории». Именно на уровне категорий обнаруживается основное структурное свойство истории падшего ангела — ее полная внутренняя противоречивость: в ней всё не сходится со всем, всё противоречит всему. Это, разумеется, не делает ее похожей на плохое оперное либ-

ретто, которое порой тоже затруднительно пересказать: противоречивость истории о дьяволе происходит не от бессвязности и немотивированности, но скорее напротив — от «сверх-связности», сверхмотивированности. Все связи и все мотивации существуют здесь во множестве вариантов, разночтений, разнопониманий. Так возникает эффект плотной смысловой полифонии — контрапунктического наложения противоположных смыслов, их сосуществования в одном образе, одном мотиве, — эффект, к которому осознанно стремилось средневековое воображение, не по случайности ставшее родиной и для полифонии музыкальной (об этом мы недавно попытались написать в книге: Махов. Musica Litteraria. С. 91-117).

Эту особую противоречивость мы описываем как совокупность антиномий, главные из которых перечислены в соответствующей статье. Антиномичность, присущая всему средневеково-христианскому демонологическому мифу, отражена и в структуре статей о категориях, многие из которых выступают в виде пар полярных понятий: «беспокойство и покой», «дом и бездомность», «знание и незнание», «сила и бессилие». Эти достаточно отвлеченные категории обретают плоть в демонологической образности. Категориальное и образное переплетено в средневековом мышлении чрезвычайно тесно: отвлеченные понятия представлялись в конкретных образах (в тех же аллегориях), и напротив, — за индивидуальными, неповторимо причудливыми образами скрывались неподвижные универсальные идеи — зла, греха, смерти и т. п.

Категориально-образная конструкция, которую мы стремимся воссоздать в этой книге, — такое же грандиозное детище средневекового воображения, как романские и готические соборы, полифоническая музыка Перотина Великого, романы Кретьена де Труа или Вольфрама Эшенбаха; будучи в своем роде «Kunstwerk», произведением искусства, она не уступает им в смелости, размахе и причудливости.

Понятие «средневековый» нам приходится трактовать достаточно широко: ведь тексты, цитируемые в настоящей работе, простираются от апологетов первых веков христианства до демонологических трактатов XVI-XVII веков, в которых уже формируется новый, «рациональный» подход к проблемам демонологии, но в то же время и суммируется средневековый опыт.

Оправдание для такого расширительного толкования эпохи Средневековья дает нам сама демонология, в которой формирование и развитие новых идей происходило чрезвычайно медленно. Вся средневековая демонология, по сути дела, основывалась на сумме идей, выработанных в писаниях отцов Церкви: именно поэтому анализ их текстов занимает в нашей работе едва ли не главное место.

На наш взгляд, в развитии христианской демонологии можно говорить лишь о двух этапах: средневековом (от начала и примерно до XVI-XVII вв. — в эти два переходные века новые и старые идеи сосуществовали) и нововременном.

Фундаментом средневековой христианской демонологии служат тексты святых отцов; их идеи варьируются и расцвечиваются в агиографии (в частности, в таких монументальных агиографических сводах, как «Золотая Легенда» Яко-

ба Ворагинского), в сборниках апофтегм (в том числе в постоянно цитируемых нами древних «Речениях старцев» — «Apophtegmata patrum»); воспроизводятся (без особых изменений, а часто просто дословно) в более поздних богословских трактатах; схоластика предпринимает довольно скучную попытку систематизации этих идей (но мы в неполной степени учитываем этот материал как принадлежащий уже сфере философии). В меньшей степени в демонологическом корпусе представлены «литературные» произведения: странствия (только в загробный мир или с заходом в загробный мир), видения, драматургические произведения и т. п.

Основной структурный принцип средневековой христианской демонологии — обратная симметрия: все инфернально-демоническое симметрично сакрально-Божественному, но с обратным ценностным знаком. Этот принцип проводится во всём, порождая порой довольно странные, с точки зрения современного человека, параллели: Христос умер в воздухе — но и ученик дьявола Иуда умер в воздухе (на дереве); дьявол, исчезая, оставляет после себя вонь — святой, умирая, оставляет приятный запах, и т. п. Обратная симметрия проецируется и в план диахронии, организуя ход Священной истории. Так, если дьявол обманул человека — то Христос должен обмануть дьявола; если дьявол победил человека — то именно человеком он сам должен быть побежден (так идея симметрии мотивирует принятие Христом человеческой природы), и т. п. Принцип обратной симметрии отражен и в иконографии: так, Иуда порой изображался с нимбом, как и святые, — но только с черным нимбом.

Образность средневековой демонологии подпитывается аллегорикой: многочисленные библейские реалии, имена, названия животных, истолкованные как аллегорические имена дьявола, пополняют длинный ряд дьявольских личин и обличий.

Важнейшие регулятивные идеи, определяющие смысловую структуру средневековой демонологии, — идея чужого, идея обмана и идея материально-низменного как преимущественной области дьявольского. Дьявол осмыслен как абсолютно чужой человеку, его онтологическая, космическая судьба — совсем иная, чем у человека: в онтологической географии мира ее вектор — сверху вниз (с неба в адскую бездну), в то время как вектор человеческой судьбы — снизу вверх. На какой-то момент и в какой-то точке дьявол и человек в своем разнонаправленном движении встречаются: этот момент и это место встречи — земной век и земной мир. С точки зрения средневекового человека, этот момент не слишком долог, а место встречи — не так уж значительно. Однако встреча все-таки происходит, и человек с «чужим» не только встречается, но и переплетается: какая-то часть человека и даже всего человечества также оказывается «чужой», дьяволовой. Отсюда — характерный для средневековой демонологии пафос очищения как отчуждения, отбрасывания части себя: дурные помышления и даже все «сердце», соблазняющий член и даже все тело или же даже вся совокупность грешников — это все нечеловеческое, чужое, подлежащее отбрасыванию. Грешники, в конечном счете, не люди, но демоны, дьяволы.

Для отношений дьявола, с одной стороны, и человека, Иисуса Христа и ангелов — с другой, важнейшее значение приобретает принцип обмана. Дьявола можно и должно обманывать; сам Христос, спрятав от него свою Божественность, совершил «благочестивый обман (pia fraus)».

Наконец, дьявол, — оставаясь в сознании средневекового человека «духом», сохраняя свою ангельскую природу, — ассоциируется тем не менее со всем материально-низменным. Он — царь материи, «первый земной», в определении Оригена, — первый, кто стал (до человека!) всецело земным существом; его мир — нечистоты, вонь, гниение. Человек подлежит власти дьявола лишь в той мере, в какой предает свою духовную составляющую и сам опускается в низменное царство бесов. Материальная сила дьявола ограничена теми грешниками, которые этой силе поддаются: так, демон может ударить святого вполне материальным мечом, но смирением святого этот удар будет обессилен. Материальное в средневековом мире имеет силу лишь там, где духовное уступило ему место.

Таков средневековый дьявол: абсолютно чужой человеку, обманутый, связанный с материальным низом мира и в целом сам по себе довольно слабый — силу ему дает лишь чужая, человеческая слабость.

В XVI-XVII веках в христианской демонологии происходят процессы, которые позволяют говорить о завершении средневековой традиции. Меняется уже и сам состав демонологических текстов: все больший вес в нем приобретают литературные произведения, все меньший — ученые трактаты, уходящие от традиционного богословия в сторону либо научной «рациональности» (как, например, «Очарованный мир» Бальтазара Беккера, 1691-1693), либо — в сторону «эзотерики», в итоге теряющей всякую связь с традициями христианской мысли (например, «Маг» Ф. Берретта, 1801).

Умирает аллегорика; исчезает интерес к симметричным построениям: теперь они кажутся наивными. В то же время дьявол перестает быть абсолютно чужим: он приближается к человеку, вочеловечивается. Первый признак этого процесса — ренессансный культ «личных демонов», в котором воспоминания о «демоне Сократа» сочетаются с совершенно новыми чертами (см. ниже соответствующую статью).

Как ни странно, но в том же направлении к вочеловечиванию дьявола двигались и богословы, пытавшиеся доказать, что он — лишь символ гнездящегося в человеке зла (Б. Беккер). Попытки «распрощаться с дьяволом» и позднее предпринимались в богословии неоднократно: среди самых нашумевших — работа Герберта Хаага «Расставание с дьяволом («Abschied vom Teufel», 1969), вызвавшая острую дискуссию среди протестантских теологов. Все эти опыты по аннигиляции дьявола на самом деле приводили лишь к тому, что дьявол все менее воспринимался как «чужой», сближался с человеком вплоть до полного с ним отождествления.

Тому же вочеловечиванию способствовала и художественная литература, все более превращавшая дьявола в нечто очень по-человечески понятное: в раскаивающегося грешника, проливающего потоки сентиментальных слез (плачу-

щий дьявол немыслим для Средневековья!) и вызывающего сочувствие (демон Аббадона из поэмы Клопштока «Мессиада»), и далее — в загадочного и привлекательного демона-любовника. В романтизме и символизме дьявол становится выразителем бунтарского богоборчества и мировой скорби и даже берет на себя роль заступника за человечество перед Богом, разоблачая жестокость и ничтожество созданного им мира. Люцифер в мистерии Байрона «Каин» (1821), принимая сторону людей, называет Бога одиноким и несчастным тираном, лучшим деянием которого было бы «сокрушить самого себя» (акт 1, сц. 1); в неоконченной поэме «Падший ангел» Альфреда де Виньи (1824) Сатана обвиняет Бога в том, что «все, снизошедшее в этот ненавистный мир, возвращается на небо окровавленным».

Идея спасения дьявола, осторожно намеченная Оригеном и в целом отвергнутая Средневековьем (за исключением, быть может, еретических движений — например, катаров), расцветает теперь пышным цветом. Виктор Гюго в поэме «Конец Сатаны» (1854–60) рисует нелепую благостную картину примирения дьявола и Бога, заставляя последнего говорить Сатане слова прощения (!): «Между нами есть ангел... ангел по имени Свобода — это наша общая дочь... Сатана умер; воскресни, о небесный Люцифер!»

Обман также перестает быть регулятивной идеей, определяющей отношения дьявола и человека. Уже Иоганн Фауст, по свидетельству народной книги, решил для себя, что разрывать договор с дьяволом было бы нечестно. Средневековому человеку такое решение было бы совершенно непонятно: контакты с дьяволом для него оставались за пределами морали. Однако новый, вочеловеченный дьявол требовал иного к себе отношения — морального, «человеческого».

Наконец, дьявол уже не позиционировался в области материально-низового: напротив, он ассоциировался скорее с высшими духовными началами. Мысль о том, что связь с демоном в определенном смысле «облагораживает», высказывал уже Лодовико Синистрари в конце XVII века; в дальнейшем эта линия приведет к эстетизации дьявола, превращенного декадансом в «непонятого учителя Великой красоты» (Зинаида Гиппиус, «Гризельда», 1893).

Мысль об особой — хотя и отрицательной — «гениальности» дьявола высказывалась и в протестантской теологии — в «Догматике» Эмиля Бруннера: «Человек в слишком малой мере дух (Geist), чтобы изобрести грех. Он не настолько гениален (zu wenig genial), чтобы самому, первым, помыслить такую возможность...» (Бруннер. S. 153).

Одной этой цитаты достаточно, чтобы почувствовать, какая пропасть отделяет нововременную христианскую демонологию от средневековой: все средневековые авторы согласились бы с Бруннером в том, что дьявол «изобрел» грех; однако ни одному из них не пришло бы в голову утверждать, что для этого нужна какая-то особая «гениальность» (впрочем, и слово «гений» средневековье если и употребляло, то совсем в ином смысле).

Итак, дьявол нововременной демонологии — совсем иной: не чужой — но приближенный к человеку вплоть до полного вочеловечивания; не материаль-

но-низменный — но скорее «высокий» даже в своем злодействе и греховности (в наивных символистских апологиях демонизма эта «высота» становится предметом любования).

Как и в средневековой демонологии, между человеком и дьяволом образуется некая общая сфера. Однако если Средневековье позиционирует эту сферу внизу — в области материально-низменного, которое человеку надлежит отвергнуть вместе с дьяволом, то теперь эта сфера позиционируется вверху — в области духовного. Грех — будь он предметом любования или отвращения — духовен; страшна уже не плоть, но сам дух человека.

Таким образом, главное, пожалуй, изменение, происходящее при переходе от средневековой к нововременной христианской демонологии — переосмысление «канала связи» между дьяволом и человеком. Для Средневековья эта связь протекала в области материального низа. Именно там человек соединялся с дьяволом даже в таком «духовном» грехе, как гордыня, которая все равно ведь приводила к опусканию в область материи, вони, грязи и рисовалась именно в таких терминах: гордыней дьявол был низвергнут вниз, унизительно заключен в свиней, в смрадные гробницы и т. п. Для человека нового времени вся коллизия связи с дьяволом протекала в области духовного верха. В «Бесах» Достоевского нет страшной плоти, страшного низа: страшен здесь сам дух.

* * *

Итак, эта книга посвящена средневековой христианской демонологии — хотя мы и совершаем в ней, по мере необходимости, небольшие экскурсы в позднейшие эпохи. Нашим основным источником послужила патристика (латинская и в меньшей степени греческая), которая в свою очередь опиралась на библейские речения, нередко весьма своеобразно понимаемые. В связи с этим перед нами встала непростая проблема библейских цитат, которые мы не всегда могли дать по русскому Синодальному переводу. Дело в том, что святые отцы и другие средневековые авторы нередко цитировали по памяти, искажали библейский текст по тем или иным уже не ясным для нас соображениям или же использовали варианты текста, которые не стали каноническими. Иногда же Синодальный перевод не давал нужного нам буквального смысла. Поэтому Синодальный перевод был нами использован лишь там, где это было возможно; в целом же цитаты из Священного Писания приводятся, безо всяких оговорок, в том виде, в котором они фигурируют в данном средневековом тексте (разумеется, в буквальном, предельно точном переводе). Эти цитаты следует воспринимать не как прямые, но как опосредованные — как часть средневековой культуры, по-своему толковавшей, понимавшей и порой искажавшей Библию; при желании читатель сможет сам сверить их с библейским оригиналом.

Все переводы, кроме оговоренных, принадлежат автору, который нередко жертвовал в них литературной гладкостью для того, чтобы передать строй средневековой мысли и речи — быть может, несколько странный для современного читателя.

Книга имеет вид алфавитного словаря, однако внутренние ссылки (выделенные курсивом) выстраивают систему смысловых связей между отдаленными статьями: средневековая демонология, таким образом, представлена как целостность, возникающая в игре аналогий, соответствий, противопоставлений.

АД

Место, где люди и демоны претерпевают вечное (по мнению меньшинства — временное) наказание за грехи; при этом демоны в аду пока являются главным образом палачами, после же Страшного суда сами станут наказуемыми (см. *Наказание демонов*).

Истоки доктрины; «шеол» и «геенна»

Постепенное формирование идеи об особом месте посмертного наказания грешников можно проследить в Ветхом Завете. В Пятикнижии, книге Иисуса Навина, книгах Царств и Судей грешники пока еще наказываются непосредственно в земной жизни, в посмертной же судьбе грешников и праведников нет никаких различий: «Древних израильтян не смущало ни счастье нечестивых, ни несчастье праведников; Яхве не интересовали отдельные личности, но весь народ целиком. Он наказывал грешников здесь, непосредственно на земле, или в их потомстве» (Ришар, 31, 38). В этих ветхозаветных книгах ад (шеол, изредка Аваддон) — не место наказания, но место посмертного пребывания всех людей, независимо от их греховности или праведности, причем это посмертное состояние обрисовано крайне туманно; так, в Плаче Иеремии ад назван просто «темным местом» (Плач. 3:6), а книга Иова загадочно сообщает, что «в стране мрака» «нет устройства» (Иов. 10:22; в Вульгате: nullus ordo, т. е., буквально: «никакого порядка, чина»).

Новое понимание шеола как места воздаяния за грехи, от которого праведник может быть избавлен, возникает в Псалтири и в книгах пророков. Так, в псалме 48 посмертная судьба грешников и праведников (к которым автор относит и себя) ясно различается: «Как овец, заключат их [грешников] в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня» (Пс. 48:15-16). Одним из первых, кто «увидел в глубине шеола ужасную бездну, где осужденные подвергаются мучениям» (Ришар, 35), был пророк Исаия: «И будет в тот день: посетит Господь воинство выспреннее на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны» (Ис. 24:21-22); «Тофет [место в долине Гиннома, где приносили жертвы Молоху — см. об этом ниже] давно уже устроен; он приготовлен и для царя, глубок и широк; в костре его много огня и дров; дуновение Господа, как поток серы, зажжет его» (Ис. 30:33). В книге Иезекииля шеол также предстает местом наказания врагов Израиля: «Там Ассур и все полчище его, вокруг него гробы их, все пораженные, павшие от меча. Гробы его поставлены в самой глубине преисподней, и полчище его вокруг гробницы его, все пораженные, павшие от меча, те, которые распространяли ужас на земле живых» (Иез. 32:22-23).

Даниил, подтверждая идею существования вечного ада, впервые формулирует особый пункт будущей христианской доктрины ада — воскрешение мерт-

вых для окончательного суда над ними: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2). В христианская догматике представление об аде как безразличном вместилище всех мертвецов сохраняет верность лишь применительно к тому состоянию ада, в котором он пребывал до нисхождения в него Иисуса Христа (см. *Нисхождение в ад*) и его последующего вознесения на небо: «До вознесения Иисуса Христа ни одна душа не могла попасть на небо; можно сказать, что все мертвые находились в одном месте, удаленном и от неба, и от поверхности земли» (Ришар, 29).

Промежуточную стадию между идеей единой для всех преисподней и идеей раздельных ада и рая представляют писания Ипполита Римского. «Аид» у него — место, «где содержатся души праведных и неправедных»; в то же время, пребывая в едином «аиде», праведные и неправедные там все-таки разделены: праведные — находятся где-то одесную, справа (видимо, от Бога), где и «наслаждаются созерцанием видимых им благ»; неправедных же «ангелы-мучители тащат ошую» (Против греков. Col. 795). Страшный Суд представляется Ипполиту моментом нового объединения праведников и грешников в безусловном признании Божественной справедливости: «При начале Его суда восстанут все, люди, ангелы, демоны, единый испуская глас и говоря так: "Праведен суд твой"» (Против греков. Col. 802).

Искупительный подвиг Христа и выведение им праведников из ада перевернули изначальное устройство преисподней: «в древнем шеоле остались лишь грешники и осужденные, и ад осужденных получил особое название геенны» (Ришар. P. 29). Это еврейское слово, часто используемое для обозначения ада в патристике (например, у Августина, О граде Божием. Lib. XXI), означает «долина Гиннома» и первоначально служило названием оврага под Иерусалимом, где при правлении нечестивых царей Ахаза и Манассии (4 Цар. 23:10; Иер. 32:35; 2 Пар. 33:6) жители города приносили своих детей в жертву Молоху; при Иосии (4 Цар. 23:10) туда бросали нечистоты и трупы. Со времен Исаии (Ис. 66:24) мрачная долина с ее кострами, на которых горели трупы и нечистоты, стала метафорой ада и была названа «огненной геенной». Иисусу Христу осталось лишь закрепить за словом расширительное значение, что он и делает, говоря о «геенне, огне неугасимом» (Мк. 9:43), «геенне огненной» (Мф. 5:22).

Теология ада

Идея ада как богословского понятия заключает в себе ряд спорных вопросов, которые, несмотря на однозначные решения церковных Соборов, продолжали волновать воображение теологов и мистиков.

Вечность ада

> Древней меня лишь вечные созданья,
> И с вечностью пребуду наравне, —

гласит надпись над входом дантовского ада (Ад. 3:7-8). Ад сотворен Богом наве-

ки; это положение подтверждается рядом текстов Нового Завета: «огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41); «диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20:10).

Вера в прекращение ада и постепенное восстановление-очищение всех грешников (см. *Осуждение и спасение демонов*) всегда оставалась уделом маргинального меньшинства. Вечность же адских мук доказывалась, помимо прочего, и неумолимой симметрией, всегда зачаровывавшей средневековое воображение: если блаженства праведных — вечны, то вечными должны быть и муки грешников. И разве не об этом же сказал сам Иисус: «И пойдут сии [грешники] в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46)?

Августин по поводу этих слов рассуждает так: «Если милосердие вынуждает нас верить, что будущее наказание грешников не будет бесконечным, то что же мы должны думать о награде праведников, если в одной главе, в одном месте, одном предложении, одним словом произнесено — “вечность”? Или же праведники из их святости и вечной жизни снова должны будут пасть в нечистоту грехов и в смерть?» (Августин. Против присциллианистов и оригенистов. Cap. VI. Col. 673).

Вечность ада довольно рано стала догматом христианской церкви. Второй Константинопольский Собор (553) осудил в девятой анафеме тех, кто утверждает, что наказание демонов и людей не будет вечным. Позднее и протестантская теология подтвердила этот догмат (статья 17 Аугсбургского символа веры, 1530): «Христос... осудил нечестивых людей и демонов на вечные муки» (цит. по: Уокер, 22). Сильным эмоциональным аргументом в пользу вечности ада служило соображение, что прекращение мук было бы незаслуженной милостью для грешников, которые, безусловно, предпочли бы исчезнуть вовсе, чем проводить вечность в аду; эта мысль появляется впервые во II-III вв. у Юстина, а затем у Минуция Феликса (Октавий) — грешники предпочитают «полностью исчезнуть, чем восстанавливаться для наказаний». (Эту точку зрения на смерть как на освобождение от наказания не разделяли, видимо, лишь социниане XVI-XVII вв. — последователи итальянских теологов Лелио и Фаусто Социни, — которые исповедовали смерть души грешника вместе с телом; тем самым проблема ада снималась сама собой).

Однако не менее сильная эмоциональная аргументация от Божественного милосердия и Божественного совершенства — Бог не может ни допустить вечных мук для собственных творений, ни лишить их возможности раскаяния и возврата к Богу, — вновь и вновь приводила к сомнениям в вечности ада. Маркион и его последователи (II в.) верили в освобождение Христом из ада всех грешников (Тертуллиан, Против Маркиона, 1:1); Ориген, а позднее Скот Эриугена развивали учение о «восстановлении всех вещей», их возвращении в лоно Бога (см. *Осуждение и спасение демонов*), что делало вечность ада решительно невозможной. В Новое время против вечности ада, продолжавшей оставаться догматом, были выставлены новые аргументы. Джон Тиллотсон, архиепископ Кентерберийский, в конце XVII в. выдвинул два довода, имевшие большой резо-

нанс (в частности, они обсуждаются в энциклопедии Дидро и Даламбера, в статье Малле, 669-670). Эпитет «вечный», как утверждал Тиллотсон, и в Ветхом, и в Новом Завете означает лишь «длительный»; потому упоминания о «казни вечного огня» (Иуд. 7) и т. п. не следует понимать буквально. Второй аргумент Тилотсона — богословско-педагогический: архиепископ настаивает на необходимости различать угрозу и обещание; когда Бог говорит, что предаст тех или иных провинившихся «вечному огню», то — даже если допустить, что речь действительно идет о вечном огне, — Бог вовсе не дает тем самым обещание, которое уже не может нарушить, но лишь угрожает в надежде, что угроза отвратит грех и наказание вообще не потребуется. Такая угроза — не обещание и не пророчество, совершающееся с железной необходимостью, но лишь педагогическая мера воздействия.

Отсрочка ада

Споры о том, когда душа попадает в ад — немедленно после смерти или после Страшного суда, — начались в раннехристианские времена, причем особая популярность идеи «отсрочки ада» — dilatio inferni — приходится на период II-VI вв. (Ришар). Впервые эта идея нашла выражение, по-видимому, у св. Юстина, который полагал, что непосредственно после смерти души ожидает лишь некое предварительное разделение: «Души праведников ожидают времени суда в более хорошем месте, а души нечестивых — в более плохом» (Диалог с иудеем Трифоном. Col. 487). Св. Ипполит Римский (Против греков. Col. 795) считает, что души грешников уже находятся в темноте ада, но огненное озеро посреди ада — главное орудие наказания — будет пустовать вплоть до Страшного суда. Тертуллиан также говорит об отсрочке наказания и для демонов, и для грешников.

С особой тщательностью идея отсрочки наказания разрабатывалась применительно к демонам. Отправной точкой здесь служил пассаж из Евангелия от Матфея, где двое «бесноватых» кричат Иисусу: «что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас» (Мф. 8:29). Таким образом, демоны (а с точки зрения святых отцов к Иисусу устами «бесноватых» обращаются сами демоны) знают, что время их наказания еще не пришло. Ориген, комментируя это место, пишет следующее: «Не хочет Бог наказывать род демонов прежде времени. Знают об этом и сами демоны (...) , и потому просят Господа, чтобы не мучил их раньше времени и не посылал их в бездну (т. е. в ад — А. М.). И потому [Господь] не отстраняет дьявола от княжения сим миром, что дела его [дьявола] пока еще нужны для совершенствования тех, кто удостоится короны, дела его пока еще нужны для того, чтобы праведные могли бороться и побеждать» (Ориген. Гомилия XIII на Книгу Чисел. Col. 674). Отсрочка ада для дьявола и демонов мотивируется, таким образом, характерной для раннехристианского мироощущения верой в своеобразную пользу дьявола (см. *Полезный дьявол*): дьявол нужен, потому что без него святые не одержат своих побед (не кого будет побеждать!) и не стяжают венец победителей (о другой мотивации такой отсрочки см. в ст. *Наказание демонов*).

Пожалуй, более изысканную мотивировку отсрочки ада для дьявола и демонов Ориген формулирует в толкованиях книги Исход: «Так как дьявол грешил с самого сотворения мира, нет ему ни огня, ни бичеваний. Ибо недостоин он наказаний от Бога, и не может дьявол сказать: “Господи! не в ярости Твоей обличай меня” (Пс. 6:2). Всякий, кто осознаёт свой грех, будет молить о скорейшем наказании». Мы, христиане, в отличии дьявола, «в этом земном веке получаем наказание, после же упокоимся в лоне Авраамовом» (Ориген, Толкования книги Исход. Col. 294).

В таком толковании отсрочки наказания Господня кара предстает своего рода формой близости между Богом и человеком, в соответствии с речением из Притч Соломона, повторенным ап. Павлом: «Господь, кого любит, того наказывает» (Притч. 3:12, Евр. 12:6). Наказание — дело любви и путь сближения человека с Богом. Дьяволу отказано в наказании именно так, как отказано ему в близости с Богом; отсрочка же наказания (которое все равно рано или поздно грядет) представляет собой как бы метафору удаления дьявола от Бога.

Для иных богословов идея отсрочки наказания оказалась чужда. Тезис о том, что души отправляются в ад немедленно, выдвигает уже св. Хиларий Пуатьеский (ум. 366); при этом, чтобы ощутить наказание, души получают разреженные, нетвердые тела, «подобные пыли и грязи», в которые муки и страдания будут входить так же легко, «как ветру легко рассеивать пыль» (Трактат на псалмы. Col. 258).

Положение о том, что душа идет в ад сразу после смерти (mox in infernum descendere), стало догматом западной церкви в силу решения Второго Лионского собора (1274). Однако тем самым фактически предполагалось наличие двух судов над душой человека — двух «эсхатологий»: «“малой”, персональной, и “большой”, всемирно-исторической» (Гуревич. С. 198), — что вполне могло казаться — и казалось — чрезмерным. Поэтому некоторые теологи (особенно протестанты) возвращались к идее отсрочки ада, придавая ей новые формы. Так, английский теолог Джилберт Бёрнет (кон. XVII в.) полагал, что душа до момента страшного суда впадает в некий сон — «психопаннихию»; к сходным воззрениям ранее склонялся и Лютер (Баутц, 114). Многие мистики XVII-XVIII вв. также стремились избавиться от чрезмерного, с их точки зрения, посмертного «малого суда»: так, член т. н. филадельфийского общества И. В. Петерсен полагал, что после смерти происходит лишь предварительное разделение душ на два основных класса, наказание же совершается только в момент Страшного суда (Уокер, 240).

Строение и величина ада; лимбы и чистилище

Раннехристианское воображение восприняло из иудаистской традиции представление об аде как о «неустроенном» месте (цитированная выше кн. Иова). Если в мире царит установленный Богом порядок, то ад — подобие хаоса; идеи порядка, устроенности, украшенности, свойственных миру, на ад не распространяются. Ипполит Римский определяет «аид» как место от самого творения «неустроенное» (ἀκατασκεύαστος) и «неукрашенное», «подземное вместили-

ще, в котором свет мира не сияет» (Против греков. Col. 795). Впрочем, это представление сосуществовало с противоречащим ему убеждением в том, что ад представляет собой некое «царство» (хотя, конечно, «антицарство» — см. *Царство дьявола*), в котором царит некий «порядок», обратный порядку мира («антипорядок» — но все-таки порядок!).

Образ ада как некоего места, устроенного абсолютно противоположно раю, нарисован в латинском трактате неизвестного автора «Книга о трех обиталищах»: популярный в Средневековье, этот трактат приписывался патрону Ирландии св. Патрику (V в.) и даже Августину. Мотив обратной симметрии между адом и раем проведен здесь с замечательным педантизмом. Ад буквально во всем противоположен раю, но тем самым он — отнюдь не хаотичен; его порядок — это вывернутый наизнанку порядок рая, и все-таки это — какой никакой, но порядок.

«Есть три обиталища, созданные рукой всемогущего Бога: верхнее, нижнее, среднее (primum, imum, medium). Верхнее именуется Царством Божиим или Царством Небесным; нижнее — преисподней (infernus); среднее — нынешним миром (mundus praesens) или кругом земным. Крайние из этих трех обиталищ друг другу во всем противоположны (contraria) и никаким согласием (societate) не связаны. Ибо какое согласие может быть у света с тьмою, у Христа и Велиара? (2 Кор. 6:14-15)? Среднее же обиталище имеет некоторые сходства с крайними, поскольку в нем есть и свет и тьма, и холод и тепло, и боль и здоровье, и веселье и печаль, и ненависть и любовь...» (Книга о трех обиталищах. Cap. I. Col. 831). Земной мир, таким образом, представляется автору трактата неким смешением ада и рая: «Этот мир — смешение (commixtio) злых и добрых». Оба же «крайних» царства-обиталища, напротив, являют собой образ полного разделения — не в соответствии ли с обещанием Христа «дать земле» «разделение» (Лк. 12:51)? «В Царстве Божием нет неправедных (mali), но все праведны (boni); в преисподней же нет праведных, но все неправедны (...)». Далее возникает любопытный мотив невыразимости, относимой в равной мере и к райскому блаженству, и к адским ужасам: «Царство Божие всякой молвы больше, всякой хвалы лучше, всякой славы превосходнее, всякого счета неисчислимее. Каковы же бедствия (mala) ада, никто не может ни сказать, ни помыслить; ибо они много хуже, чем то, что можно представить. Царство Божие полно и света, и мира, и любви (caritas), и мудрости, и славы, и чести, и сладостности, и почитания (dilectio), и музыки (melodia), и радости, и непрекращаемой красоты, и всех невыразимых благ, о которых невозможно ни сказать, ни помыслить». Следующее далее описание ада построено как вполне симметричный набор антонимов к вышеперечисленным достоинствам рая. Знаменательно, однако, что перечень адских бед все же получился немного длиннее, чем список райских блаженств — христианские авторы в описании ада всегда проявляли больше изобретательности, чем в картинах рая: «Преисподняя же (locus inferni) полна мрака, раздора, ненависти, глупости, бесславия (miseriae), позора (turpitudinis), горечи, обиды, боли, ожогов, жажды, голода, огня неугасимого, скорби, непрекращаемой кары, и всех невыразимых бед (omnis ineffabilis mali), о которых невозможно ни

сказать, ни помыслить. Граждане небес (cives coeli) суть праведники и ангелы, чей царь — всемогущий Бог; и напротив, граждане ада (cives inferni) суть неправедные люди и демоны, чем князь — дьявол». Автор подводит итог этой череде антитез следующей остроумной формулой: «В Царстве Божием ничего нельзя пожелать, что бы не нашлось; в аду же ничего нельзя найти, что пожелаешь» («Nihil in regno dei desideratur quod non inveniatur; at in inferno nihil invenitur quod desideratur» — Книга о трех обиталищах, Cap. I. Col. 831-832). Ад, таким образом, предстает местом абсолютного неосуществления любых желаний, местом абсолютного отсутствия желаемого. Трудно в этой связи не вспомнить булгаковского Воланда, спустя много столетий сходной формулой описавший советскую реальность: «Что же это у вас, чего ни хватишься, ничего нет!»

Итак, описания устройства ада в целом колебались между двумя противоположными идеями: с одной стороны — ад как полный хаос, «неустроенность»; с другой стороны — ад как антицарство, имеющее четкое устройство. Вторая идея, несомненно, преобладала, — хотя бы уже в силу того обстоятельства, что помыслить и описать полный хаос было крайне затруднительно.

Самый знаменитый средневековый ад — ад Данте — обладает несомненным порядком. «Ад — зеркало высшего, Божественного мира, но это зеркало кривое и искажающее», поэтому оно «никогда не может адекватно отобразить изначальную умопостигаемую гармонию и красоту небесных сфер» (Никулин. Р. 251-252). Дмитрий Никулин приводит рад примеров тех искажений, которые претерпевают Божественные установления, будучи отражены в «кривом зеркале» ада. Кратер, воронка ада — противоположность «небесной горы»: ад не уходит вверх, но, напротив, уводит вглубь. Рай образован сферами, а ад — кругами, которые можно понимать как неполные, неточные отражения сфер, как их проекции на плоскость. Люцифер производит свет, лишенный тепла, — еще одна перверсия естественного порядка вещей.

Ад — творение Бога (о чем и свидетельствует знаменитая надпись на его воротах: «Я высшей силой, полнотой всезнанья и первою любовью сотворен»), однако из всех Божественных творений он в наибольшей степени удален от Бога, в наименьшей степени отражает его красоту, и потому он — лишь кривое зеркало мира.

Эта искажающая «пародийность» ада подчеркнута бессмысленной фразой, которую произносит его страж Плутон, когда Данте и Вергилий приближаются к его четвертому кругу: «Pape Satan, pape Satan aleppe!». По остроумному предположению Д. Никулина, Плутон пытается воспроизвести надпись на воротах: «Fecemi la divina podestate, La somma sapienza, e'l primo amore» (III:5-6), однако теряет звуки и искажает слова: la divina podestate превращается в pape, sapienza — в Satan (почти в Сатану!), el primo amore — в aleppe. Плутон как бы пытается поименовать Святую Троицу (зашифрованным упоминанием которой является надпись на воротах) — но вместо гимна Троице из его уст выходит кощунственная пародия (Никулин. Р. 256-260).

Из бесчисленного разнообразия представлений о строении ада к достаточно устойчивым и общепринятым можно отнести идею двух адов: верхнего и

нижнего. Эта идея находила библейское обоснование в Псалтири, где говорится: «Ты избавил душу мою от ада преисподнего» (85:13; в Вульгате: eruisti animam meam ex inferno inferiori, т. е. буквально: «от ада нижнего»). Григорий Великий, исходя из весьма неясного указания псалма, высказывает предположение, что «верхний ад на земле, нижний — под землей» (Диалоги, 4:42. Col. 400). Идея развита в «Светильнике» Гонория Августодунского (ок. 1100). Верхний ад здесь изображен как «нижняя часть этого мира, полная мук», «здесь неистовствуют безмерный жар, великий холод, голод, жажда, различные страдания телесные, такие как бичевания, и душевные, такие как ужас и робость...»; нижний же ад — «духовное место» (locus spiritualis), где горит неугасимый огонь; его расположение внизу следует понимать метафорически: «о нем говорят, что он находится под землей, потому что, как тела грешников покрываются землей, так души грешников погребаются в аду» (Цит. по: Оуэн, 60).

Разделение ада на верхний и нижний нашло выражение и в поэзии. В англонорманнской поэтической версии «Плавания святого Брендана» (ок. 1125) Бенедейта верхний и нижний ад разделены соленым озером, верхний ад полон пламени, нижний — вони и холода (Оуэн, 60). У Данте адские круги с шестого по девятый, окруженные стигийским болотом, находятся в пределах стен «города Дита» (Люцифера) и образуют Нижний ад; «вечный пламень» у Данте, как и у Гонория Августодунского, горит лишь в нижнем аду (Ад, 8:73-75).

Идея лимба была порождена необходимостью выделить в аду особое место для тех, кто, не будучи крещен, не совершил вместе с тем и никаких грехов. Казалось несправедливым, что библейские патриархи, ожидая в аду появления Христа (см. *Нисхождение в ад*), разделяют страдания прочих грешников; уже Беда Достопочтенный утверждал, что праведники дожидаются Христа в аду, не испытывая мук. Однако лишь позднее (в XIII в.) возникает понятие об особой части ада — лимбе (limbus — буквально «край одежды»), где обитают патриархи и невинные младенцы. Альберт Великий и Фома Аквинский ввели различение «лимба младенцев» (limbus infantium, limbus puerorum) и «лимба отцов» (limbus patrum) (Годель, 761).

Идея чистилища — места, где очищаются души, не совершившие смертных грехов, но все же не достойные немедленного отправления в рай, возникла под влиянием 2 книги Маккавеев (книги, включенной в состав католической Библии): Иуда Маккавей, предавая земле падших воинов, обнаруживает у них «под хитонами посвященные Иамнийским идолам вещи, что закон запрещал Иудеям», тем не менее он и его соратники «обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех; а доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине падших. Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении; ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умилостиви-

тельную жертву, да разрешатся от греха» (2 Макк. 12:39-46). Посмертное состояние согрешивших воинов мыслится в этом тексте как неясное, не определенное до конца и зависящее от акта искупления, посредством которого живые могут вмешаться в судьбу мертвых. Доктрина чистилища, разработанная в решениях Лионского (1274), Флорентийского (1439) и Трентского (1563) соборов, в конце концов не была принята ни православной, ни протестантской церквами. Вопросы о месте, длительности и природе наказания в чистилище остаются достаточно неясными. Чистилище сначала мыслилось, видимо, как раздел ада: так, Августин, считавший, что грешная душа после смерти идет «либо в огонь очистительный, либо на муку вечную» (О Бытии против манихейцев. 20:30. Col. 212) понимает чистилище как своего рода «верхний ад». Грешнику вообще трудно понять, где он находится: в аду или чистилище. У Цезария Гейстербахского иные грешники, оказавшись на том свете, принимали ад за чистилище и наоборот (Гуревич. С. 235). Гуго Сен-Викторский робко предполагает, что осужденные на чистилище наказываются там, где согрешили («...их местонахождение не вполне ясно, разве лишь что из многих примеров и откровений душ, приговоренных к такому наказанию, часто видно, что они отбывают его в этом мире; и, пожалуй, вполне было бы возможно, чтобы они претерпевали отдельные наказания там, где согрешили» (О таинствах. Col. 586). Вместе с тем, Данте рисует отчетливую трехчастную структуру загробного мира, где не может быть места таким сомнениям.

Вопрос о размере ада, а также о соотносительной величине ада и рая таил известные затруднения: ведь из библейских речений о немногочисленности спасенных следовало, что ад значительно больше рая, а подобная физическая пропорция не могла не быть воспринята как явное доказательство торжества зла над добром. До того, как эта проблема была осознана, авторы видений и богословы находили некоторое злорадное удовольствие в констатации неизмеримости ада, для выражения коей уже «Видение св. Павла» (III в.) дает рельефную формулу: грешников в аду столько, что сто мужей, каждый из которых имел бы по сто железных языков, не смогли бы перечислить их, даже если бы начали говорить с самого сотворения мира (выше в «Видении..» называется и точная цифра — 144 000, — которая, видимо, казалась автору невероятно большой). Однако позднее богословы поняли, что количественный перевес ада, в сущности, малоприличен для божественного достоинства; так возникла проблема, над которой продолжали размышлять даже в XVII столетии, — еще Лейбниц усматривал странность в том, «что даже в великом будущем вечности зло будет торжествовать над добром, и это под верховным владычеством того, кто является верховным благом...» (Теодицея, 140). Голословные уверения, что ад меньше рая, с которыми выступил, в частности «крипто-анабаптист» Курионе в сочинении «О величине блаженного царства Божия» (1554; см. Уокер, 37-38), не решали проблемы, но в конце концов было все же найдено устраивавшее всех решение: количественный перевес рая над адом будет достигнут, если учесть всех умерших (крещеных) детей.

Виды наказаний

Общепринятым в богословии было различение «наказания отрицательного, или наказания лишением» (poena privativa seu damni) и «наказания позитивного, или наказания чувства» (poena positiva seu sensus). Первое состоит в лишении: в вечном и окончательном удалении грешника от добра, от «лицезрения Божественного лика, которое составляет вечное блаженство праведных» (Малле, 666); второе заключается собственно в «позитивных» физических мучениях, которые, по мнению одних богословов, должны наступить после обретения душой воскресшего тела в результате Страшного суда, а по мнению других — могли начаться и сразу после смерти: так, Хиларий Пуатьеский, как указывалось выше, даже предусмотрительно снабжает грешников неким подобием тел, чтобы они могли без затруднений воспринять физические муки. В цитированной выше «Книге о трех обиталищах» (Cap. 2, col. 833) эта фундаментальная двойственность адских мук трактована как своего рода единство присутствия и отсутствия: «Мука же двойная: быть удаленным от Царства Божия и вечно быть в аду (abesse a regno Dei, et esse semper in inferno) ... быть лишенным присутствия ангелов и вечно терпеть присутствие ужасных демонов (praesentiam amittere angelorum, et terribilem daemonum semper pati praesentiam)».

Собственно физические муки, согласно той же «Книге о трех обиталищах» (там же), делятся на два основных типа: «Главных же мук в аду две: холод невыносимый и жар огня неугасимого (frigus intolerabile, et calor ignis inexstinguibilis)».

В более детальных изложениях физические муки расписаны по всем пяти органам чувств: осязание страдает от огня, слух — от нескончаемых воплей отчаяния, обоняние — от вони серы и прочих миазмов, вкус — от жажды и голода, зрение — от ужасающих картин пыток и постоянного мрака (который, видимо, мыслится богословами не столь абсолютным, как это предполагается Библией, говорящей об аде как о «стране мрака», где «темно, как самая тьма», — Иов. 10:22). Зрелищному моменту вообще уделяется особое внимание. Зрелище (visio) дано и праведным в раю, и грешником в аду, однако, по удачному выражению анонимного автора «Книги о трех обиталищах» (Col. 832), праведных зрелище «насыщает», а грешников — «мучает»: «Насыщает праведных зрелище святых и ангелов, а более всего — самого Бога. Мучает неправедных и грешников зрелище осужденных и демонов, а более всего — самого дьявола», — разъясняет он, вновь привычно выстраивая симметричную конструкцию (полный параллелизм между адом и раем!).

После Страшного суда, когда грешники получат в вечное пользование свои теперь уже нетленные тела, они будут еще острее ощущать свои муки, в то время как праведники будут гораздо острее переживать блаженства; для первых тела станут усилителем страданий, а для вторых — наслаждений. Таким образом, как не без иронии замечает дантовский Виргилий, грешников «ждет полнее бытие в грядущем» (Ад, 6:111).

Состояние грешников в аду

Душа человека в аду оказывается в неком окончательном, неподвижном состоянии — in statu termini; ей уже не может быть дарована милость раскаяния, она может лишь утверждаться во зле. Это богословское представление точно воссоздано в дантовом «Аде»: в раздающихся здесь воплях поэт не слышит слез раскаяния, но одни лишь «на Господа ужасные хулы» (5:36). Согласно воззрениям томистов, душа к моменту попадания в ад узнала все, что она могла узнать, и не способна уже узнать что-либо, что подвигнет ее на раскаяние. В еще большей степени это относится к демонам, которые в момент своего падения обладали всей полнотой знания о мире и потому не могут уже узнать ничего нового, что могло бы изменить их выбор, сделанный раз и навсегда в пользу зла (Баутц, 119). Ад, таким образом, имеет чисто наказующую, но никак не очищающую и исправляющую функцию, — точка зрения, всегда находившая немало противников, особенно среди последователей Оригена, веровавших в «восстановление вещей», в воспитательную функцию ада и в конечный возврат к Богу даже самых отъявленных грешников, в том числе и дьявола (см. *Осуждение и спасение демонов*). Так, И. В. Петерсен в сочинении «Тайна восстановления всех вещей» (1700-1710) доказывал, что наказание в аду сломает извращенную волю дьявола, и после 50 000 лет адских мук он вернется к Богу (Уокер, 240).

Ад как зрелище для праведников

Христианский ад существует не обособленно от рая, но в своеобразной связи с ним: грешники и демоны, с одной стороны, и праведники вместе с Богом и ангелами, с другой, видят друг друга (так, в евангельском эпизоде «богач» «в аде, будучи в муках», видит вдали «Авраама и Лазаря на лоне его» — Лк. 16:22-23), причем для первых это созерцание составляет муку, а для последних — блаженство. (Иногда, впрочем, зрелище осмысляется как одностороннее и грешники в этом случае уподобляются актерам, не видящим зрительного зала, роль которого выполняет рай). Осужденные увидят, для большего отчаяния, блаженства праведников (1 Енох. 108:15). Любопытный вариант от обратного — у Ипполита Римского: грешники, напротив, будут мучимы именно тем, что «не увидят ни хор отцов, ни праведных» (Против греков. Col. 728-729).

Праведники же узрят муки грешников. Тертуллиан «представлял себе ад как некий подземный амфитеатр, где восседают праведники, злорадно наблюдая за муками грешников» (Леви. Р. 176). «Это будет пышное зрелище, — предвкушает Тертуллиан. — Там будет чем восхищаться и чем веселиться. Тогда-то я и порадуюсь, видя, как в адской бездне рыдают вместе с самим Юпитером сонмы царей... Там будут и судьи — гонители христиан, объятые пламенем более жестоким, чем свирепость, с которой они преследовали избранников Божьих. (...) Тогда-то мы и послушаем трагических актеров, голосисто оплакивающих собственную участь; посмотрим на лицедеев, в огне извивающихся, как в танце; полюбуемся возницей, облаченным с ног до головы в огненную красную тогу; поглазеем на борцов, которых осыпят ударами, как в гимнасии. (...) Такого зрелища, такой радости вам не предоставит от своих щедрот ни претор, ни консул,

ни квестор, ни жрец, причем, благодаря вере, силой воображения уже сейчас мы может в общих чертах представить его» (О зрелищах, 20).

Идея визуального воздаяния, на наш взгляд, во многом обусловлена чрезвычайной чувствительностью раннехристианского сознания к зрительным впечатлениям, к зрелищу вообще: наказание и вознаграждение зрением и зрелищем было для него столь же (если не более) значимым и реальным, чем понятные нам «материальные» формы воздаяния.

Впрочем, своими корнями идея визуального воздаяния, вероятно, уходит в парсизм и иудаизм. Так, в книге «Бундахишн» (среднеперсидский комментированный пересказ утраченного раздела «Авесты») сказано, что «праведники и грешники сразу после воскресения в Конце Света в течение еще трех дней получают соответствующее вознаграждение или наказание — наказание отчасти должно состоять в том, что грешники вынуждены видеть блаженство праведных, в то время как последние должны, наоборот, плакать над муками нечестивых» (Клемен. С. 158). В т. н. Четвертой книге Ездры, поздней (I в. н. э.), но вполне иудейской по духу, перечисляются следующие семь наказаний (мучений) грешников, которые должны постигнуть их сразу после смерти: «Первое мучение — то, что они презирают высший закон; второе мучение — то, что они не могут покаяться и обратиться к лучшей жизни; третье мучение — то, что они увидят вознаграждение, уготованное тем, кто остался верен высшему свидетельству; четвертое — то, что они увидят муку, которая предстоит им самим в Конце Света; пятое — они увидят жилища, предназначенные для других и охраняемые в тишине ангелами; шестое — они увидят, что они уже скоро должны будут подвергнуться наказаниям; седьмое, которое превосходит все прежние, — то, что они исчезнут от стыда, уничтожатся от ужаса и изнемогнут от страха» (4 Езд. 7:81-87). Нетрудно заметить, что из семи наказаний (правда, наказаний предварительных) четыре имеют чисто зрительных характер, будучи наказаниями зрелищем.

Догмат средневекового богословия, утверждавшего, что созерцание адских мук составляет одно из блаженств праведников, представляется крайне неудобным с точки зрения «гуманизма» Нового времени. Между тем этот догмат обосновывался чисто логически: праведники не могут не наслаждаться зрелищем мук, поскольку в них проявляется справедливость и бесконечная мудрость Бога и его ненависть к греху; созерцая Бога лицом к лицу, праведники должны испытывать блаженство от всех его деяний (Августин, О Граде Божием, 20:22).

«Пытка огнем не будет совершенной, если мучимый грешник при этом еще не будет бояться, что его ближние тоже испытывают такие же муки (perfecta poena in igne non esset, si non hoc quod ipse patitur etiam in suis timeret), — проницательно замечает Григорий Великий, толкуя вышеупомянутую историю о богаче и Лазаре. — Чтобы наказание грешников было более полным, они одновременно и увидят славу тех, кого они презирали, и будут мучиться, видя страдания тех, кого бесполезно любили. Следует верить, что до воздаяния последнего Суда неправедные увидят покой праведников, так что, видя их радость, они будут мучиться не только своей пыткой, но и блаженством праведников.

Праведные же постоянно будут видеть муки грешных (justi vero in tormentis semper intuentur injustos), и от этого их радость будет только расти, ибо увидят зло, которого они по милосердию Бога избежали... И зрелище мук осужденных не омрачит ясность блаженства праведных душ, ибо там, где сочувствие к жалким отсутствует, радость блаженных не может уменьшаться (ubi jam compassio miserae non erit, minuere procul dubio beatorum laetitiam non valebit). Что же удивительного в том, что когда праведные увидять муки неправедных, это зрелище лишь дополнит их радости? Так ведь и на картину художник кладет черный цвет, чтобы белый или красный [рядом с ним] казался ярче. И, как сказано, радости праведных возрастут настолько, насколько глазам их будут явлены те бедствия проклятых, которых они сами избежали. И хотя им [праведным] будет достаточно для наслаждения и своих собственных радостей, они все же, без сомнения, всегда будут видеть бедствия грешников, поскольку для тех, которые видят в полной ясности своего Творца, ничто в природе не может быть скрыто» (Григорий Великий. Гомилии. Lib. II, Homil. 40. Col. 1308-1309).

Итак, праведники, «видящие [муки грешников], испытывают не печаль, но упиваются радостью», — утверждает, вслед за Григорием Великим, Петр Ломбардский (Сентенции. Col. 962); «Не без радости и наслаждения увидим мы ... муки погибших, в которых чудесным образом воссияют святость праведных и справедливость Бога», — вторит ему (значительно позднее) Роберто Беллармине (О вечном блаженстве святых; цит. по: Уокер, 29). Лишь в XVII в. эта идея стала восприниматься как неудобная; Пьер Бейль был одним из первых, кто увидел в ней «что-то шокирующее» (цит. по: Уокер, 30). Однако уже средневековое инфернальное визионерство, не критикуя богословский постулат, на практике почти полностью его игнорировало, и по вполне понятной причине: сошедший в ад зритель, сколь бы искушенным богословом он ни был, не мог не испытать сочувствия к окружившим его теням. Уже Павел в греческом «Видении св. Павла» «плачет» при виде участи грешников. Сходным образом ведут себя и некие «Теофил, Сергий и Гигин» — авторы раннехристианского Жития св. Макария (ниже мы будем еще его цитировать), описавшие в нем свое посещение ада: видя муки грешников и слыша их стенания, они «били себя в грудь со слезами и с великим страхом» (Теофил, Сергий, Гигин. Житие св. Макария. Cap. IX-X. Col. 418). Другая посетительница ада, героиня истории из «Речений старцев» (IV-V вв.), видя, как ее мать-блудница горит в огненной печи и умоляет дочь вывести ее из этого ужасного места, также поддается жалости: «Я же, тронутая ее голосом и слезами ... начала громко плакать и стенать вместе с нею» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI, Libell. 1, 15, Col. 996-997).

Вслед за этими раннехристианскими посетителями ада и Данте позволил себе не испытать никакой радости при виде адских мук, но, напротив, почувствовал — возможно, памятуя, что «любовь ... движет солнце и светила» (Рай, 33:145), — сострадание при виде мук Паолы и Франчески:

> Скорбящих теней сокрушенный зритель,
> *Я голову в тоске склонил на грудь...*

...Потом, к умолкшим слово обращая,
Сказал: «Франческа, жалобе твоей
Я со слезами, внемлю, сострадая...»

(Ад, 5:109-110, 115-117).

Демоны в аду

Падшие ангелы ожидают суда и наказания в аду: «...Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4); Бог «соблюдает» согрешивших ангелов «в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 1:6).

Вместе с тем, несомненным было и присутствие демонов в мире. Таким образом, демоны одновременно и были, и не были в аду (о способах выхода из этого противоречия: см. *Места обитания демонов*); но даже если они и находились в аду, то оставалось неясным, каким образом они совмещали функции наказываемых и наказывающих (см. *Наказание демонов*). Догматическое богословие предпочитало обходить эту проблему, и в решениях Второго Лионского собора, приговорившего человека к немедленной посмертной отправке в ад, ничего не говорится о том, когда начинается наказание демонов. Раннехристианские богословы были склонны отложить наказание демонов до Страшного суда. И позднее среди теологов было весьма распространено мнение, что демоны либо пока не осуждены, либо еще не знают о своем осуждении, и poena sensus для них начнется лишь после Страшного суда (Баутц, 114-115).

Между тем верховный демон — дьявол, Люцифер, пребывая в аду, легко сочетает противоположные роли наказующего и наказуемого: так, на иллюстрации к «Видению Тнугдала» (имело место, согласно записавшему его некому Маркусу, в 1149) Люцифер зверски пережевывает грешников, но и сам при этом лежит прикованным к железной решетке; сходным образом трактует Люцифера Данте.

В средневековом аду присутствуют и персонажи античного ада, превращенные в демонов: таковы «демон Цербер грязнорылый», «трехзевый ..., хищный и громадный» (Ад, 6:31,13); Минос, «хриплоголосый Плутос» (Ад, 7:2) (Плутон).

Образность ада

Ад как образ сознания документирован литературой (прежде всего «видениями») и памятниками изобразительного искусства; ниже приведены наиболее характерные черты этого образа.

Местонахождение ада

Разнообразные и зачастую противоречивые соображения о месте ада высказывались уже в междузаветной апокрифической литературе: так, 1 книга Еноха помещает его то под землей, на востоке, в пещерах некой высокой горы (22); то в огромной пустыне, где нет никакой земли (1 Енох. 108:3).

Для раннехристианских представлений о местонахождении ада-преисподней ключевой стал евангельский стих, в котором Христос предрекает свою судь-

бу: «Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40). «Сердце земли» — и есть преисподняя: именно так понимали этот стих многие святые отцы. Опираясь на него, Тертуллиан разъясняет: «Для нас преисподняя — не простое углубление, не какая-то наружу открытая клоака (sentina)», но «в глубинах земли сокрытая бездна (abstrusa profunditas)» (Тертуллиан, О душе, Cap. LV, Col. 741).

Другое иносказательное упоминание ада святые отцы находили в книге пророка Ионы: «Ты вверг меня в глубину, в сердце моря, и потоки окружили меня, все воды Твои и волны Твои проходили надо мною» (Ион. 2:4). «Сердце моря означает ад, — объясняет Иероним, — потому и в Евангелии читаем: “в сердце земли” (Мф. 12:14). Поскольку сердце живого существа находится в середине, то, значит, и об аде говорится, что он находится в середине земли. В анагогическом же смысле “в сердце моря” значит следующее: он [Иона] говорит, что был посреди искушений» (Иероним. Комментарии на книгу пророка Ионы, Cap. 2, v. 4. Col. 1133). Подтверждения такому представлению о местонахождении ада Иероним находит и в других местах Священного писания. Комментируя строку из книги пророка Исаии: «ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь, как одежда убитых, сраженных мечом, которых опускают в каменные рвы...» (Ис. 14:19), Иероним толкует «каменный ров» (в Вульгате — «fundamenta laci», основание, низ рва) как аллегорию подземной преисподней и делает вывод, что «ад находится под землей (infernus sub terra sit)» (Иероним, Комментарий на книгу пророка Исаии, Col. 163). В том же духе понята им и строка 15 той же главы: «Ты низвержен в ад, в глубины рва (in profundum laci)». «Как ров принимает воды, в него нисходящие, так ад принимает души», — комментирует Иероним (там же, Col. 221).

Итак, аллегорическое толкование библейских текстов давало святым отцам возможность не только определить местонахождение ада (он — под землей, и более того — в центре, «в сердце» земли), но и наметить основные константы адского ландшафта: бездна, ров, озеро (заметим попутно, что латинское lacus означает и «ров», и «озеро»).

Теория подземного и в то же время центрального расположения ада, безусловно, возобладала в Средние века. Ад понимался как закрытое пространство в центре земли; как полуокружность под земным диском, симметрично отражавшая небесную арку над диском земли; как пропасть или яма, имеющая открытый выход на земную поверхность в отдаленном районе мира. У Данте ад образовался в результате падения Люцифера, который вонзился в южное полушарие Земли и застрял в ее центре, физическом средоточии Вселенной (Данте не разделяет мнения большинства теологов, считавших, что падение ангелов произошло до сотворения земли и неба); земля в северном полушарии, расступившись вокруг головы Люцифера, образовала воронкообразную пропасть ада. Мильтон, в отличие от Данте, учитывает, что к моменту падения ангелов небо и земля еще не сотворены, и потому помещает ад «не в центре Земли..., но в области тьмы кромешной, точнее — Хаоса» (Мильтон, 23; предисл. к первой книге).

Связь дьявола с севером (см.*Места обитания демонов*) заставляла порой и ад помещать где-то на севере, как это делает, например, Бонавентура (Комментарий на Екклесиаст, 11:3). Иногда ад располагали на неком острове: так, во французской поэме «Гион Бордосский» (XIII в.) ад расположен на острове, именуемом Moysant.

Ад, в соответствии с изложенной выше идеей взаимосозерцания грешников и праведников, находится поблизости от рая, возможно, напротив него. Это распространенное в Средние века представление поддерживается апокрифическими текстами: ад на третьем небе, на севере, напротив рая (2 Енох. 10:1); «Откроется печь Геенны, и напротив — рай блаженства» (4 Езд. 7:35). Из видения раннехристианских монахов-пустынников ясно, что ад представляется им расположенным где-то напротив рая. Так, некий монах Ануф, герой «Истории монахов в Египте» (в латинской обработке Руфина), перед смертью рассказывает о том, что Господь часто показывал ему (его «духовному зрению» — lux mentis) «множества ангелов, Господу предстоящих; видел я и собрания праведных и мучеников» и т. п., «напротив же (econtrario) видел Сатану, и ангелов его, вечному огню преданных» (История монахов в Египте. Cap. X. Col. 429). Другому визионеру, некоему Бернольду, ад представляется «темным местом», куда «из соседнего места» доходят луч райского света и благоухания обители отдохновения святых» (Гуревич. С. 220).

В XVII-XVIII вв. имеют место попытки встроить ад в реалии, открытые новым естествознанием. Одной из самых популярных теорий о местонахождении ада, вполне серьезно обсуждаемой даже в энциклопедии Дидро и Даламбера (в статье Малле, 667), стала теория Тобиаса Суиндена, который, ссылаясь одновременно на современные ему научные представления о Солнце и на Апокалипсис («Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем», Откр. 16:8), утверждал, что ад находится на солнце, поскольку оно есть нескончаемое пламя и поскольку только там могут поместиться все грешники. Нарисованная Суинденом картина отличается от традиционного богословского ада тем, что в ней чередование крайностей — огня и холода — заменено однообразием вечного поджаривания; однако любопытно, что последователь Суиндена, священник и математик Уильям Уистон, также озабоченный тем, чтобы найти аду место в новой посткоперниканской Вселенной, исправляет этот недостаток: он считает, что кометы должны рассматриваться как «ады», предназначенные для того, чтобы переносить осужденных то в близость к Солнцу, где их жарит огонь, то, напротив, в холодные и темные регионы — например, в орбиту Сатурна. Так древнее представление об аде как чередовании огня и холода в псевдорациональной форме возвращается в новую, уже «научную» картину ада. В то же время кометы Уистона воскрешают в такой же псевдорациональной форме традиционный атрибут адского пейзажа — колесо, имеющее место еще в раннехристианском видении св. Павла (см. ниже *Адский пейзаж*).

Адский пейзаж

Красочные изображения ада в европейской книжной миниатюре и живописи во многом обязаны работе раннехристианского воображения, зафиксированной в таких текстах, как известное «Видение св. Павла» (к которому мы далее будем неоднократно обращаться) или гораздо менее известное «Житие св. Макария». Последний текст, написанный, как сказано в нем самом, некими «Теофилом, Сергием и Гигином», принадлежит к обширному корпусу «Житий св. Отцов», формировавшемуся в среде раннехристианского египетского, палестинского и сирийского монашества. Его авторы описывают собственное посещение преисподней, в которую они попадают из «земли Хананейской». Первым признаком того, что они действительно оказались в аду, служит «наихудшая и невыносимая вонь»; затем путешественникам открывается следующее зрелище: «увидели мы озеро огромное, и в нем множество огненных змей; и из озера исходили голоса, и услышали мы вопли и рыдания великие, как бы неисчислимого множества людей, и с небес прозвучал голос, сказавший: "Место сие есть место суда и наказаний, в нем претерпевают муки те, кто отрицал Христа"». Затем путешественники «перешли озеро, и пришли в место меж двух высочайших гор, и посредине меж них увидели мы человека огромного роста, в сотню локтей (quasi centum cubitorum — т. е. 44,5 метра — А. М.), и был он весь связан цепями, висящими в воздухе (ipse catenis constrictus aereis, toto ligatus erat corpore). Две цепи, исходившие от одной половины тела, были закреплены в одной горе, а две другие [исходившие от другой половины тела] — в другой горе; и величайший огонь окружал его со всех сторон. Глас же его стенаний разносился словно бы на сорок миль. Увидев нас, заплакал он и возопил сильно, ибо огонь жег его жестоко». Затем «попали мы в другое пространное место, где было множество скал и великая бездна (rupes multae et profunditas magna). Здесь увидели мы некую женщину, которая стояла с распущенными волосами, вокруг же ее тела обвился огромный и ужасный змей (draco). Каждый раз, когда она хотела открыть рот, чтобы что-то сказать, змей тотчас совал голову ей в рот и кусал ее за язык. Волосы же этой женщины свисали до самой земли. Пока мы, изумленные и испуганные, смотрели на нее, из глубины долины (de ipsa profunditate vallis) послышались вдруг жалобные голоса: "Помилуй нас, помилуй, Христе, Сыне Бога высочайшего"» (Теофил, Сергий, Гигин. Житие св. Макария. Cap. IX-X. Col. 418-419).

В этом раннем описании ада уже наличествуют некоторые существенные и в дальнейшем общераспространенные черты как адского пейзажа (озеро, скалы, бездна), так и облика грешников, тоже, в сущности, являющихся элементом адского ландшафта: характерны распущенные, до земли свисающие волосы загадочной женщины («огромный человек», скованные цепями, — возможно, сам Сатана, или же Адам?; женщина — вероятно, Ева) — символ крайнего отчаяния. Напомним, что в раннехристианской культуре распущенные волосы имели сильно выраженную семантику скорби: так, св. Перпетуя, оказавшись на арене, где ей предстояло принять мученическую смерть, первым делом «собра-



Осужденные грешники. Майнцский собор, элемент декора. «Ноумбургский мастер». Ок. 1240. Епископальный музей, Майнц.

ла распущенные волосы, ибо не пристало мученикам принимать страдания с распущенными волосами, как будто бы они скорбят во славе своей» (Страсти святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты. Col. 54).

Описания адского ландшафта начинаются, естественно, с входа в ад. В него можно войти через жерло вулкана (например, Этны или Везувия), через узкий колодец; иногда путь в ад лежит через дремучий лес (как, в частности, у Данте); через разинутую пасть гиганта — библейского Левиафана (Иов. 41). В искусстве раннего Средневековья вход в ад иногда изображала голова огромного старца с открытым ртом — тип, восходящий, вероятно, к античным маскам Океана (Эрих, 87); иногда сама эта голова лежит в яме (Утрехтский псалтирь) или плавает посредине огненной бездны (в аахенском Евангелиарии, с подписью: «Abyssus» — «Бездна»).

Однако в любом случае гостю или будущему жителю ада не миновать адских врат, упомянутых уже в Новом Завете (Мф. 16:18). Порой эти врата оказываются разрушены Христом при его *Нисхождении в ад*: старофранцузская поэма «Гюон Овернский» утверждает, что эти врата будут восстановлены лишь после Страшного суда (Оуэн, 98). Данте входит в ад вратами, «которые распах-

нуты поднесь» (Ад. 8:126). С другой стороны, существовало и противоположное мнение: Христос, выходя из ада, накрепко запер там грешников и демонов, а ключ унес с собой. Это мнение основывалось на стихе Апокалипсиса, где Спаситель говорит о себе: «имею ключи ада и смерти» (Откр. 1:18). Миниатюра из английского манускрипта XI-XII в. (Британская библиотека) показывает, как это было проделано Христом. Образ накрепко запертого ада развит у Мильтона, в поэме которого Сатана, устанавливая границы своих владений, натыкается на «девятистворные врата», охраняемые двумя чудовищами (Мильтон, 66-67; кн. 2).

Другая антиномия адского пейзажа связана с представлениями о его замкнутости и тесноте или, напротив, огромности. С одной стороны, учитывая невообразимое количество грешников, ад должен быть необычайно велик. С другой стороны, одним из адских мучений, должна, вероятно, служить его теснота — и отсюда представление об аде как замкнутом и крайне тесном пространстве, которое визуализуется в образах темного грота с зубчатыми краями, облегаемого медными дверями с железными засовами (миниатюра из парижской псалтири, IX в.); пещеры с зубчатыми краями (в ряде византийских миниатюр); крепости с узким входом, похожим на лаз в подземелье (гравюра Дюрера «Христос у входа в ад»). Ужас замкнутости, вероятно, не так остро переживался средневековым человеком, как более близким к нам человеком Ренессанса, который впервые, возможно, создал образ замкнутого ада, напоминающего тюремную камеру: «Вход был похож на проулок, очень длинный и узкий, или на печь, очень низкую, темную и тесную. Внизу было что-то вроде гнилой воды, весьма грязной, вонючей и кишевшей ядовитыми рептилиями. В глубине, в стене, находилась полость в форме алькова, где я и увидела себя, скрюченной в страшной тесноте... Я была замурована в стене, как в дыре, и стены, ужасные самим уже своим видом, наваливались на меня всей тяжестью...» (Тереза Авильская о видении ада, посетившем ее в молельне ок. 1560; 16-17).

Адский пейзаж полон огня — равнина ада усеяна кострами, на которых мучаются грешники, — однако этот огонь парадоксальным образом ничего не освещает, так что в аду царит кромешная тьма; однако попавшие в ад каким-то образом все-таки видят здешние болота, реки, озера (порой огненные, в соответствии с упоминанием Апокалипсиса об «озере огненном, горящем серою» — Откр. 19:20; а порой, напротив, ледяные), даже города (город Дита у Данте). К самым устойчивым атрибутам адского пейзажа относятся адское колесо; мост правосудия; лестница.

Колесо ада — огненное, с тысячью спиц; по ободу его корчатся души; «ангел Тартара» крутит его тысячу раз в день, каждый раз — на расстояние между соседними спицами, и с каждым движением колеса очередная тысяча душ отправляется на муки (Видение св. Павла, 4). У Винсента Бове этих колес, медленно вращающихся, много, при этом к ним привязаны половые органы грешников (Винсент Бове, кн. 28, с. 15).

Мост правосудия, широкий для праведника и узкий как бритва для грешника (впервые упоминается в диалогах Григория Великого; упоминание о нем в



Адские колесо, к которым в данном случае привязаны гордецы. Из французской книги "Le grand kalendrier et compost des Bergiers" (1496).

«Видении св. Павла» является вставкой IX в.), перекинут через реки ада (весьма часто рек четыре, как у Данте: Ахерон, Стикс, Флегетон и Коцит, состоящие из потоков слез — Ад, 14:113-119); в реках плавают инфернальные твари, пожирающие души; мост могут перейти только праведники, грешники же падают с него и погружаются в реку на глубину, соответствующую их греху (Видение св. Павла, 4). Другая метафора того же порядка — **лестница** спасения, возникшая под влиянием сна Иакова (Быт. 28:12-13). В «Видении Альберика» Альберик при своем путешествии по аду видит длинную железную лестницу с зубьями на ступенях; зубья рассыпают огненные искры, железо раскалено докрасна; под лестницей — котлы с кипящими смолой и маслом, их пары обжигают поднимающихся по лестнице, многие из которых падают прямо в котлы (цит. по: Хьюз, 169). Лестница и мост в аду используются просто как орудия пытки; ассоциируясь же с идеей чистилища, они могут принимать функцию орудий духовного возрождения (так, у Григория Великого в «Диалогах» адский мост связывает ад и рай — Оуэн, 10); адская лестница превращается в «лестницу добродетели», которая может привести в рай, но с которой можно сорваться и в ад.

В Евангелии от Никодима, повествующем о нисхождении Иисуса в ад, сам ад персонифицирован и является одним из персонажей рассказа: он спорит с Сатаной и затем выполняет указания Христа. В соответствии с этим текстом ад иногда понимался как живое существо: так, некоторые средневековые иллюстрации к сцене нисхождения Иисуса в ад изображают ад в виде старца; в Хлудоффской псалтири (IX в.) этот гигантский, превышающий размерами самого Христа, старец лежит на спине с согнутыми коленями, лицо его закрыто длинными волосами.

Структура ада часто определяется двумя числами: семеркой или девяткой. Существовало представление о семичастном аде — он имеет семь отделов, в каждом из которых наказывается один из семи смертных грехов. Дантовский девятичастный ад представляет собой воронку, которая, сужаясь, достигает



Лестница добродетели (из "Сада утех" аббатиссы Геррады, 12 в.) — аллегория жизни и вариация на тему адской лестницы. Демоны атакуют поднимающееся по ней человечество; под лестницей — аллегорические изображения грехов (постель символизирует леность, обнаженная женщина в нижнем правом углу — похоть и т. д.); женщина достигшая верха лестницы, — без сомнения, святая, — одна снискала корону праведности.

центра земного шара; ее склоны опоясаны девятью концентрическими уступами — «кругами», в каждом из которых претерпевают наказания те или иные грешники: между вратами Ада и берегом Ахерона пребывают «ничтожные» — те, кто не заслужил ни адских мук, ни райского блаженства; в первом круге Данте помещает лимб, объединяя в нем и некрещеных младенцев, и добродетельных язычников; во втором круге содержатся сладострастники; в третьем — чревоугодники; в четвертом — скупцы и расточители; в пятом — гневливые; в шестом — еретики; в седьмом — насильники над ближним и над его достоянием, насильники над собою и над своим достоянием, насильники над божеством, над естеством (содомиты), над естеством и искусством (лихоимцы); в восьмом — обманувшие не доверившихся: сводники и обольстители, льстецы, святокупцы, прорицатели, мздоимцы, лицемеры, воры, лукавые советчики, зачинщики раздора, поддельщики металлов, поддельщики людей, денег и слов; наконец, в девятом круге содержатся обманувшие доверившихся — предатели родных, родины и единомышленников, друзей, сотрапезников и благодетелей; в глубине девятого круга, в ледяном озере — Джудекке — три пасти Люцифера вечно

терзают главных злодеев человечества — предателей величества божеского (Иуда) и человеческого (Брут и Кассий).

У Мильтона ад представляет собой «бездонный мрак», «где муки без конца и лютый жар Клокочущих, неистощимых струй текучей серы» (Мильтон, 25; кн. 1); о холоде, неизменно контрастирующем с жаром в средневековых описаниях ада, Мильтон почему-то забывает.

Основные метафоры: печь, пасть, кухня, кузница

Пластический образ ада весьма часто вырастает из одной метафоры. Три такие метафоры, связанные с типичным для демонологии мотивом пожирания душ (см. *Пожиратель людей*), повторяются особенно часто: это метафоры печи, пасти и кухни.

Ад — пожиратель, который не может насытиться: «Преисподняя и Аваддон — ненасытимы» (Притч. 27:20). В средневековой монастырской книге Афона ад назван «жрущим» (Эрих, 27). В раннее Средневековье образ ада ассоциировался с медным идолом язычников (Молоха, например), требовавшим жертвоприношений (связь указана у Эриха, 26-30). Отсюда уподобление ада печи, нередко с человекоподобными чертами. В патристике отождествление ада с печью мы встречаем, в частности, у Иеронима; оно навеяно книгой пророка Даниила, где мотив раскаленной печи повторяется весьма настойчиво. Комментируя строку: «Вот, я вижу четырех мужей несвязанных, ходящих среди огня, и нет им вреда; и вид четвертого подобен сыну Божию» (Дан. 3:92), Иероним объясняет: «По типу своему этот ангел или сын Бога — префигурация Господа нашего Иисуса Христа, который сошел в адскую печь (ad fornacem descendit inferni), где заключены души и грешников и праведных, чтобы освободить от жара и от [прочих] наказаний тех, кто был там связан узами смерти» (Иероним, Комментарий на книгу пророка Даниила. Col. 511).

Итак, под влиянием книги Даниила в патристике возникает образ ада как огненной печи. В «Видении св. Павла» фигурирует «огненная печь, огонь в ней пылает семью языками пламени разного цвета (per septem flammas in diversis coloribus), и в ней наказываются грешники». Число языков пламени, возможно, соответствует числу смертных грехов. Вокруг печи совершались семь мук: снег, лед, огонь, кровь, змеи, удары молнии, смрад (Видение св. Павла, 3-4). Эти словесные описания в свою очередь оказывают влияние на иконографию ада. Так, в Утрехтской псалтири (IX в.) ад изображен в виде горящей печи; грешники втягиваются в нижнее отверстие печи, а из верхнего отверстия вырывается пламя. На фресках церкви Кампо-Санто в Пизе ад-пожиратель изображен как железная печь, захватывающая, пожирающая и переваривающая (что тоже показано) людей; это печь-чрево, воплощающая библейский образ: «из чрева преисподней я возопил» (Ион. 2:3).



Ад в виде печи. Утрехтская псалтирь (9 в.).



Антропоморфный ад в виде двойной человеческой пасти. "Апокалипсис с иллюстрациями". Северная Франция, 13 в. Муниципальная библиотека Камбрэ.

Из раннехристианских текстов, содержащих впечатляющее описание адской печи, следует отметить следующую историю, рассказанную в «Речениях старцев» (IV-V вв.). К деве, выбирающей жизненный путь, является некто «огромного роста и с ужасным лицом» и ведет ее в рай, где она видит блаженство своего праведного отца, а затем в ад («в место мрачное и темное» — «domo tenebrosa atque obscura»), где странный вожатый (конечно, далекий прототип дантовского Вергилия) «показал мне (рассказ ведется от первого лица — А. М.) печь, огнем пылающую, и смолу кипящую, и неких видом ужасных и над печью стоящих. Я же, глянув вниз, вижу мать мою, в печь по шею погруженную, скрежещущую зубами и огнем горящую, и червя, производящего великий смрад» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI, Libell. 1, 15, Col. 996-997).

Другая, еще более откровенная визуализация мотива пожирания — изображение всего ада (а не одного лишь входа в него) в виде разинутой пасти — восходит к Библии: «Как будто землю рассекают и дробят нас; сыплются кости наши в челюсти преисподней» (Пс. 140:7); «преисподняя расширилась и без меры раскрыла пасть свою» (Ис. 5:14). Иконография часто придает этой пасти сходство со львиной пастью, что опять-таки связано с библейским мотивом дьяво-

Львиноподобная пасть ада, Люцифер и Сатана на переднем плане. Титульный лист французской книги "Livre de la Deablerie" (1568).



ла-льва, пожирающего грешника («спаси меня от пасти льва» — Пс. 21:22), или же с пастью Левиафана.

Самые ранние изображения собственно «пасти ада» относятся к началу XI в. и имеют два основных иконографических типа: пасть либо открывается снизу вверх, и грешники падают в нее, либо открывается горизонтально, и грешники входят в нее.

В аллегорико-назидательной и сатирической литературе мотив жрущего ада находит выражение в гротесковом образе ада как кухни и пиршества. Французский трубадур Рауль де Гудан (деят. 1200-1230) описывает в своей поэме «Сон об аде» пиршество Сатаны в аду, на коем присутствуют в числе почетных гостей Пилат и Вельзевул: скатерти сделаны из кожи ростовщиков, салфетки — из кожи старых потаскушек; среди лакомств — борцы под чесночным соусом, жирные шпигованные ростовщики, публичные девки с зеленой подливкой, еретики на вертеле, жареные языки адвокатов и т. п. В средневековых видениях пирующими нередко оказываются и смертные грешники: им подносят бокалы, наполненные огненной жидкостью, жаб и змей, сваренных в сере (Гуревич. С. 233).

Наконец, ад может представляться гигантской кузницей (или совокупностью огромного числа кузниц), на наковальнях коей души подвергаются расплющиванию: как выражается средневековый французский переводчик «Видения

Тнугдала», души в аду плавятся в огне дольше, чем металл при выплавке колокола, и куются молотом так, словно кузнец хочет сделать из них маленькие гвозди (Оуэн, 119); о еде в так понимаемом аде уже нет и речи. Характерный пример ада-кузницы — кельтское «Плавание святого Брендана» (X в.): корабль подплывает к пустынному острову, покрытому шлаком и окалиной; путешественников оглушает шум молотов, бьющих по бесчисленным наковальням; обитатели острова, косматые и черные лицами, с воем бегут к кораблю и закидывают его кучами спекшегося шлака, вода вокруг корабля начинает пениться и путешественники в ужасе ретируются; Брендан объясняет попутчикам, что они были близко к аду (Оуэн, 23-24).

Муки грешников

Ужасы ада настолько чудовищны, что грешники, согласно Данте, сходят с ума, «свет разума утратив навсегда» (Ад, 3:18; нельзя не отметить, что этому утверждению противоречат многочисленные места «Ада», где души осужденных



Адская кухня: демон перемешивает вилами варево из грешников. Немецкая гравюра 15 в.

рассуждают вполне разумно). Сведения об адским муках сообщают души умерших грешников, которым удается вступить в контакт с живыми людьми. Одна из первых таких историй содержится в «Речениях старцев». Авва Макарий, прогуливаясь по пустыне, обнаруживает среди песков высохшую человеческую голову, которая оказывается говорящей. Она сообщает, что принадлежала «главному языческому жрецу этих мест» (ego quidem princeps eram sacerdotum idolorum, qui in hoc loco habitabant). Этот жрец, разумеется, находится сейчас в аду. Авва задает голове вопрос: «В чем ваше (т. е. обитателей ада — А. М.) утешение и в чем ваше наказание»? Голова отвечает: «Насколько небеса отдалены от земли, такой вышины огонь, в который мы погружены с ног до головы, и никто из нас не может увидеть лица другого, ибо лица наши упираются в спины (nec cuidam licet faciem alterius intueri, sed facies nostro dorso conjunctae sunt). Когда же ты молишься за нас, то мы можем отчасти видеть один другого, и это служит нам утешением (pro consolatione)» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III, 172. Col. 797-798).

В этом тексте любопытны и мотив целительного вмешательства святого, молитва которого может облегчить адские муки, — несомненный признак формирования будущей идеи чистилища; и необычность претерпеваемой грешниками муки, состоящей отчасти в невозможности увидеть лица друг друга.

Многие авторы стремились подчинить многообразие адских мук некой нумерологической логике, опять-таки связанной с семеркой и девяткой. Мук весьма часто насчитывают девять — по Бенедейту, девять мук в нижнем аду таковы: огонь, который жжет, не освещая; холод; неумирающие рептилии — змеи и драконы; вонь; бичевания; тьма; смятение грешников; ужасный вид демонов и драконов; железные цепи, которыми скованы члены истязаемых. Однако мук может быть и девяносто девять, и семь — по числу смертных грехов. Старофранцузская поэма «Змей суда» соединяет оба числа: в аду — семь башен, в каждой из них грешники претерпевают девяносто девять мук (Оуэн, 82).

Однако фантазия большинства авторов, живописующих адские муки, не укладывается ни в какие нумерологические рамки. Среди немногих устойчивых моделей, организующих подобные крайне хаотичные описания, следует отметить стремление каким-либо образом уподобить наказание совершенному преступлению: наказание либо направляется на согрешившую часть тела, либо пародирует сам процесс преступления, либо заставляет грешников «насладиться» исполнением своих преступных желаний, но в такой пародийной форме, что желаемое «благо» доставляет одно мучение. В «Апокалипсисе Петра» (кон. I в.) богохульники повешены за языки; убийц поедают змеи под взглядами их жертв; клятвоотступники откусывают собственные языки и губы; прелюбодейницы подвешены за волосы над озером кипящей грязи, а их партнеры подвешены рядом, но только за ноги, так что головы их окунаются в грязь; и все они говорят: «Мы никогда не думали, что попадем в это место». В «Видении Тнугдала» воры должны нести украденное ими по узкому мосту, покрытому железными кольями, ранящими ступни; под мостом бушует озеро, волны которого достигают неба; оно кишит хищными тварями, которые пожирают всех,

кто срывается с моста. Похотливые беременеют ядовитыми змеями, которые, рождаясь, вылезают из всех членов несчастного, протыкая его острыми огненными клювами и когтями.

Другой способ упорядочить наказание — ввести его количественную градацию сообразно тяжести преступления. В инфернальную реку клеветники погружены по колено, нераскаявшиеся прелюбодеи — по пуп; те, кто ссорился в церкви, — по губы; те, кто радовался несчастьям ближнего, — по брови (Видение св. Павла, 4). В «Видении Альберика» грешники погружены в лед на ту или иную глубину, в соответствии с их грехами (Оуэн, 252).

Довольно часто наказание представляет собой целый цикл процессов, пародирующих смерть и возрождение, причем в этой пародии возрождение не менее мучительно, чем смерть. В «Видении Тнугдала» ангел ведет визионера в глубокую долину, полную горящих угольев и ужасного смрада и закрытую крышкой; грешники падают на крышку и поджариваются на ней, расплавляясь, как воск, а потом проваливаются вниз, в огонь, где возрождаются для новых мук. Ангел объясняет, что здесь мучаются убийцы и что через некоторое время они будут подвергнуты новым, еще более тяжким мукам. Предателей демон гоняет раскаленным железным шестом вокруг горы, с одной стороны огненной (горящей «темным» фосфорным огнем), а с другой стороны — снежной и ледяной. Люцифер «при каждом выдохе извергал из глотки души осужденных и развеивал их по всем областям ада... А когда он вдыхал, он втягивал все души назад и, когда они падали в серные испарения его утробы, пережевывал их...», что, естественно, повторяется до бесконечности. В другом месте демоны расплющивают души молотами на наковальнях, так что они становятся совсем крохотными и тем самым как бы превращаются в детей, чтобы претерпеть заново весь цикл наказания. В описании ада у Винсента Бове демоны заталкивают в глотки грешникам раскаленные монеты, те давятся и изрыгают их, но лишь затем, чтобы получить их обратно. *В* том же аду демоны бросают грешные души в кипящие котлы, где они становятся подобны новорожденным младенцам; затем их вытаскивают оттуда железными крючьями, и они приобретают прежний облик, но их снова бросают в котел, и пытка повторяется (Винсент Бове, кн. 28, с. 15). Мука бесконечно повторяющимся процессом — едва ли не самый основной мотив в описаниях наказаний грешников: безжалостные ростовщики до бесконечности жуют собственные языки; молодые женщины, убившие своих незаконнорожденных младенцев и скормившие их свиньям, лежат в черных одеждах, покрытые смолой и серой, в то время как четыре «злых ангела» беспрестанно наносят им раны своими огненными рогами и требуют от них, чтобы они признали Сына Божия; однако преступление их таково, что им отказано в раскаянии (Видение св. Павла, 4); некий человек сидит на пылающем троне, а прекрасные женщины всю вечность напролет бросают ему в лицо горящие головни, которые проникают ему прямо в кишки; другого грешника — в прошлом жестокого тирана — демон освежевывает и посыпает солью, повторяя этот процесс, как только грешник вновь обрастает кожей (Видение монаха Гунтельма, Винсент Бове, кн. 30, с. 16). Все совершающееся в аду не ведет ни к какому резуль-

тату, ни к какому изменению в состоянии грешников; пытки, при всей ужасающей реальности причиняемой ими боли, в то же время абсолютно призрачны, поскольку не оставляют никаких следов: отрубленные члены вновь и вновь отрастают, раны затягиваются, и все начинается сначала. Полная безрезультатность происходящего (которое с этой точки зрения трудно назвать происходящим) совершенно воплощает ветхозаветное проклятие: «Будут есть, и не насытятся; будут блудить, и не размножатся» (Ос. 4:10).

Вопреки богословским догматам, средневековая фантазия все же дает грешникам возможность отдыха от мук. Отдых по воскресеньям души получили после посещения ада апостолом Павлом и архангелом Михаилом (Видение св. Павла, 3). Якоб Ворагинский рассказывает о том, как св. Григорий, проходя через римский форум Траяна, вспомнил, сколько добрых дел сделал император-язычник и попросил Бога спасти его от адских мук. Голос ангела ответил ему, что Траян останется в аду, но мук чувствовать не будет, «ибо душа может быть в аду но, по милости Бога, не чувствовать никакой боли» (Золотая Легенда: Житие св. Григория-папы).

Пламень и лед

Сочетание холода и жара с давних пор присутствует в описаниях ада. Уже талмудическая книга Зогар утверждает, что в аду сочетаются огонь и лед; при этом адский огонь был создан на второй день творения (Ришар, 42). В одном из первых описаний христианского ада (Видение св. Павла, 4) обижавшие сирот и вдов помещены в ледяное место, которое частью нестерпимо холодно, а частью полно столь же нестерпимого пламени. О том же говорит и цитированная выше «Книга о трех обиталищах».

И все же именно огонь является главным орудием адской пытки; при этом огонь вполне реален, хотя и имеет совершенно особую природу. Правда, некоторые богословы, в числе коих Ориген и Кальвин, понимали огонь метафорически. «Каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, — утверждает Ориген. — Материей и пищей для этого огня служат наши грехи» (О началах, 2:10:4).

Однако и Библия, «не дающая повода понимать под адским огнем метафору» (Блуэц, 116), и вся история христианской мысли поддерживают и развивают мотив реальности адского пламени. В «Мученичестве св. Поликарпа» (II в.) говорится о том, что святым мученикам огонь, разводимый их палачами, кажется холодным, поскольку перед их глазами стоит подлинный огонь — адский; сам Поликарп отвечая проконсулу, который угрожает ему костром, противопоставляет огонь на час и вечный огонь ада (Ришар, 48).

В то же время, признание реальности адского огня ставило перед богословами проблему: каким образом материальный агент может влиять на духовную субстанцию — душу. Сходились на том, что адский огонь, будучи вполне реальным, имеет совершенно особую природу. В частности, этот темный, «фосфорный» огонь, обжигая, не светит. Но это не самое главное: он обладает способностью не сжигать то, что обжигает. Тертуллиан проводит различие между

скрытым и внешним огнем — первый не просто пожирает, но и восстанавливает вновь и вновь то, что им пожрано. Августин посвящает главу (О Граде Божием. Кн. 21, гл. 10) вопросу, «может ли огонь геенны обжигать демонов», и отвечает на него утвердительно, ссылаясь на Иисуса Христа («идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» — Мф. 25:41). От дальнейших разъяснений он уклоняется: и в самом деле, «почему ... нематериальные духи не могут понести наказание неким таинственным образом в материальным огне, если души людей, которые безусловно нематериальны, помещены сейчас в материальных телах, а в грядущем мире будут нераздельно соединены со своими телами?»

В конечном итоге, почти все богословы сочли за лучшее согласиться в этом трудном вопросе с Фомой Аквинским, который утверждал, что «огонь действует в душе не вливанием (non per modum influentis), но удержанием» (цит. по: Бауц, 117) — т. е. огонь не добавляет в душу своей субстанции, не проникает в нее, но как бы парализует, привязывает ее к замкнутому, ограниченному месту, лишая свободы волеизъявления.

Иуда в аду

Иуда — главный грешник человечества, и потому его муки и его судьба в аду составляли предмет особого интереса. Монах Гунтельм в самой глубине ада видит человека, распятого на крутящемся колесе, — колесо не закреплено на оси и с великим шумом проваливается куда-то вниз; монаху объясняют, что это был Иуда (Видение монаха Гунтельма, Винсент Бове. Кн. 30, с. 16). «Плавание святого Брендана» дает целую выразительную историю об Иуде: Брендан и его спутники видят скалу (расположенную недалеко от входа в ад), на которой сидит уродливый косматый человек, истязаемый ударами волн; перед ним, на двух железных шестах, развивается, как куль, какая-то одежда, бьющая его по лицу; это Иуда, получивший по случаю воскресенья отпуск от основных мук. Иуда говорит, что отпуск объясняется совершенными им при жизни добрыми делами: однажды он заложил камнем яму на общественной дороге, и камень этот превратился в скалу, на которой он сидит; он также пожертвовал в храм два железных шеста и подарил прокаженному одежду, но поскольку эта одежда не была его собственной, то и сейчас она не облегчает его участь, но лишь больно бьет по лицу. Муки Иуды расписаны по дням и часам: в понедельник он прикован в верхнем аду к колесу, которое ветер гоняет по всему аду; по вторникам он лежит в нижнем аду на постели, утыканной острыми шипами, а сверху демоны наваливают на него камни; по средам его вновь передают в верхний ад, где попеременно варят в смоле и жарят на железном вертеле; в четверг нижний ад встречает его холодом и тьмой; по пятницам демоны освежевывают его в верхнем аду, а затем огненным шестом сталкивают в кучу соли и сажи, покрывающих его слоем, поверх которого образуется его новая кожа, — это наказание повторяется десятикратно, после чего демоны заставляют Иуду пить расплавленные свинец и медь. В субботу он попадает в глубокий каземат в нижнем аду, настолько вонючий, что ему хочется блевать, но он не может, так как выпитые

в пятницу свинец и медь закупоривают его глотку, и в результате он раздувается, как пузырь, готовый вот-вот лопнуть. Наконец, воскресенье приносит некоторое послабление: Иуда попадает на пустынный остров у самого входа в ад, где и оплакивает свою участь — занятие, за которым его застает святой Брендан (Оуэн, 23-24, 61).



Наказание Иуды. Иллюстрация к "Божественной комедии" Данте (Венеция, 1512).

Интериоризация ада: ад в душе

Интериоризация ада — с одной стороны, неизбежное следствие аллегорического толкования, применяемого святыми отцами практически ко всем реалиям, упомянутым в Библии: в ходе подобного переосмысления все физические процессы и «реальные» предметы неминуемо оказывались символами внутренних процессов и состояний. Это, разумеется, относится и к описаниям адских мук. Так, Петр Хризолог, епископ Равенны, комментируя евангельскую историю о богаче и Лазаре, где богач, мучимый адским пламенем, просит послать к нему Лазаря, чтобы «омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой» (Лк. 16:24), обращается к евангельскому богачу со следующими словами: «Заблуждаешься, о богач, этот пламень жжет не язык твой, но твою душу, это пламень не языка, но сердца; жар совести (conscientiae calor)...» (Петр Хрюзолог, Проповедь CXXII, Col. 533). Внешний, физический огонь оказывается, таким образом, внутренним «жаром совести».

С другой стороны, к интериоризации ада приводила не только неумолимая механика аллегорических толкований, превращавшая подряд все внешнее во внутреннее, но и имманентная логика темы ада. С самого начала, как мы видели, в состав адских мук были включены муки душевные, их значение в общей структуре инфернального состояния богооставленности усиливалось, что фактически делало ненужным образ ада как некоего внешнего пространства: ад локализовался в душе. Евагрий определяет ад как «незнание разума, наступающее вследствие лишения возможности созерцать Бога» (Евагрий Понтийский, Capitula XXXIII. Col. 126). В том же, духе рассуждает Григорий Великий. Толкуя строки из книги Иова — «не возвратится более в дом свой» (Иов. 7:10) — он пишет следующее:

«Дом души — то место, где обитают с любовью. (...) Подобно тому как дом — материальное обиталище тела, так и всякой душе станет домом то [место], где она возжелает обитать. "В дом свой больше не возвращается" — [означает что] всякий, отправленный на вечные муки, никогда не возвратится туда, где он полюбил жить. Потому отчаяние грешника вполне может быть названо именем ада (inferni nomine) (...) Тот, кто нисходит в ад, больше не вернется в свой дом, и

тот, кого затмит отчаяние, извергнут из обиталища своей души, и вернуться туда больше не может... Человек создан для созерцания Творца, и должен всегда стремиться видеть его и обитать в торжестве (in solemnitate) его любви. Но, оказавшись вне самого себя (extra se) в силу своего непослушания, человек теряет место своей души (mentis suae locum perdidit), ибо, разметавшись на темных путях, он отдаляется от обиталища истинного света» (Григорий Великий. Моралии. Lib. VIII, cap. XVIII. Col. 821).

Место, «обиталище», дом души — близ Бога; отчаяние — это состояние онтологической бездомности, изгнанности из дома. Это состояние Григорий и называет адом, проводя чрезвычайно глубокую аналогию между грешником в «материальном» аду и душой в состоянии отчаяния: подобного тому как грешник в аду уже никогда не вернется в тот дом, который он любит, так и душа в состоянии отчаяния покидает свой дом, обрекая себя на ад бездомности. Ад обретается в душе, покинувшей Бога.

Интериоризация ада влекла за собой и его персонализацию: интериоризированный ад — уже не общее место всех грешников: «Каждый имеет при себе свой собственный ад, когда ощущает последние смертные муки и Божий гнев» (Й. Хокер Оснабург и Г. Хамельманн, Дьявол как таковой. Ч. I, гл. 21-22). Мильтон отождествляет ад с душой Сатаны:

...Ад вокруг него
И Ад внутри. Злодею не уйти
От ада, как нельзя с самим собой
Расстаться

(Мильтон, 103; кн. 4).

Сходной точки зрения придерживается и Мефистофель в трагедии Кристофера Марло «Трагическая история доктора Фауста»:

У ада нет ни места, ни пределов:
Где мы — там ад, где ад — там быть нам должно.

(Марло, 210).

Одно из высших переживаний внутреннего ада передает нам Тереза Авильская, осознавшая ад как самоубийство души, совершаемое ею в полнейшем одиночестве: все муки ада, пишет она, были «пустяком по сравнению с агонией, которую переживала душа. Она испытывала столь острую тоску, тяжесть, скорбь, и столь отчаянную и глубокую муку, что я не могу их выразить. Если я скажу, что вам вырывают душу, это будет слабым выражением, потому что в этом случае есть все же кто-то другой, кто лишает вас жизни. Но здесь душа сама разрывала себя на куски...» (16-17).

АЛЛЕГОРИИ ДЬЯВОЛА

В соответствии с общепринятым в христианской экзегетике аллегорическим методом толкования Священного Писания многие реалии и имена, названные в Библии, были осмыслены святыми отцами как аллегорические именования дья-

вола и демонов. На основе такого прочтения возникала сложная и чрезвычайно обширная номенклатура *имен демонов*.

Трактат «Аллегории ко всему Священному Писанию», принадлежащий, видимо, Храбану Мавру (IX в.) и дающий ключ ко многим загадкам средневековой символики, наглядно показывает, как действует аллегорический метод применительно к инфернальным персонажам христианской мифологии. Трактат представляет собой словарь упомянутых в Библии реалий и имен, построенный в алфавитном порядке; каждой реалии приписан целый ряд значений, нередко противоречащих друг другу. Приведем три статьи из этого трактата, позволяющие нам выявить одну характерную черту демонологической аллегорики:

«**Ascensor (всадник).** Всадник — это Господь, ибо в книге Иова сказано: “посмеивается коню и всаднику его” (Иов. 39:18), то есть презирает святого мужа и Господа, который им руководит. Всадник — это приверженец (amator) мира сего, ибо в книге Бытия сказано: “всадник его упадет назад” (Быт. 49:17), что означает: как он любит все мирское вопреки Господу, так сам он падет впоследствии. Всадник — это дьявол, ибо сказано в книге Исход: “коня и всадника его ввергнул в море” (Исх. 15:1), что означает: всех гордецов и того, кто ими предводит, дьявол погрузил в ад»

«**Cadaver (труп).** Труп — это Христос, ибо во Второзаконии сказано: “Если будет среди вас найдет труп человека мертвого (cadaver hominis mortui)” (Втор. 21:1), что означает: если будет среди вас тело Христа распятого. Труп — это всякий, впавший в грех, ибо сказано в книге Иова: “Где труп, там и орел” (Иов. 39:30), что означает: ко всякому, впавшему в грех, спешит проповедник для его просвещения. Труп — это дьявол, ибо сказано в книге пророка Исаии: “повержен как гнилой труп” (Ис. 14:19), что означает: дьявол осужден из-за гнилости своей гордыни...»

«**Piscis (рыба).** Рыба — это Христос, ибо сказано в Евангелии: “Они [апостолы] подали Ему [Христу] часть печеной рыбы и сотового меда” (Лк. 24:42), что означает: почтили праведной верой и святой жизнью таинства Христа страдавшего. Рыба — это вера, ибо сказано в Евангелии: “разве вместо рыбы подаст ему змею?” (Лк. 11:11), что означает: разве вместо веры даст неверие? Рыба — это смерть, ибо сказано в книге Ионы: “Приготовил Бог рыбу огромную, чтобы она поглотила Иону” (Ион. 2:1), что означает: позволил Бог-Отец, чтобы жестокая смерть овладела Христом. Рыба — это дьявол, ибо сказано в книге Товии: “Показалась огромная рыба, чтобы поглотить его” (Тов. 6:3), что означает: дьявол кружит, ища, кого поглотить» (Храбан Мавр?. Аллегории ко всему Священному Писанию, Col. 867, 877, 1029).

Не только в этих трех, но и во многих других статьях своего трактата Храбан упорно сополагает Иисуса Христа и дьявола внутри одной статьи, показывая, как одно и то же имя может заключать в себе противоположные смыслы. Так возникал эффект своеобразной аллегорической омонимии: дьявол и Бог, будучи абсолютно во всем противоположны, оказывались тем не менее связаны общими именами. Святые отцы были чрезвычайно чутки к этому обстоятельству, постоянно подчеркивая, что общность имени отнюдь не означает об-

щность свойств. Одно и то же имя, примененное к дьяволу и к Богу, обнаруживает разный смысл. Так, в рассуждении Оригена уподобление дьявола и Христа молнии указывает, в отношении дьявола, на его утраченную связь со светом, а в отношении Христа — на его истинное вечное тождество со светом: «Если же он (дьявол — А. М.), как думают некоторые, по своей природе принадлежит тьме, то как он мог раньше называться Люцифером? И как мог восходить утром тот, кто ничего не имел в себе от света? (Ориген имеет в виду известное место из 13 главы книги Исаии, воспринимаемое как описание падения дьявола — А. М.). Ведь и Спаситель учит нас, говоря о дьяволе: “Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию” (Лк. 10:18), ибо был некогда светом. Но и Господь наш, который есть истина, мощь своего славного явления сравнил с молнией, сказав: “ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого” (Мф. 24:27)» (Ориген, О началах, 1:5:5).

Так же обстояло дело и с именем «лев»: к дьяволу это имя применяло одни свойства льва, и к Христу — совсем другие: «Львом называется закланный агнец: львом — за его силу, агнцем — за его невинность; лев — потому что непобедим, агнец — потому что кроток. И сам агнец закланный смертью своей победил льва, который кружил, ища, что пожрать. Называется же дьявол львом не за доблесть свою, а за свирепость. ... Против льва — лев, против волка — агнец» (Августин, Проповедь CCLXIII: О вознесении Господнем, Col. 1209-1210). Эта аллегория Августина представляет собой довольно сложную конструкцию: и дьявол, и Христос — львы; при этом дьявол — еще и волк, а Христос — еще и агнец. В первом имени (лев) Христос и дьявол сходятся; в двух последующих — разводятся.

«Агнец» как аллегорическое имя было, кажется, все-таки оставлено за одним лишь Христом и к дьяволу никогда не применялось; однако Храбан Мавр ухитряется все-таки приписать слову «agnus» один несомненно негативный (хотя и не связанный непосредственно с дьяволом) аллегорический смысл: «Агнец — всякий неустойчивый (lubricus), ибо сказано в Притчах Соломона: “Последовал за ней, как агнец распутный (secutus eam quasi agnus lasciviens)” (Притч. 7:22), что означает: сластолюбивый подражает сластолюбивому (libidinosus libidinosum imitatur)» (Храбан Мавр?. Аллегории ко всему Священному Писанию, Col. 855).

Раннехристианская и средневековая аллегорика постоянно устремлена к контрапунктическому сопоположению противоположных смыслов в одном имени. При этом дьявол нередко оказывался помещен в одно имя с Христом. Это означало, что правильное понимание Священного Писания требовало большой осмотрительности: ведь при подобной аллегорической омонимии дьявола можно было принять за Бога, и наоборот. От этой опасности предостерегает Августин, возвращаясь к своей любимой теме о тождественных именах дьявола и Бога: «Имя льва означает господа, ибо “победил лев от колена Иудина” (Откр. 5:5), и дьявола, ибо “попрал льва и дракона” (Пс. 90:13). Научитесь правильно понимать, когда говорится фигурально (figuraliter); не думайте, что камень всегда обозначает Христа, если в одном месте говорится, что камень — это Хрис-

тос (1 Кор. 10:4). Одно и то же может означать разное... Если слышишь первую букву в имени Бога и думаешь, что оно — везде, где есть эта буква, то уничтожишь ее в имени дьявола. С той же буквы начинается имя Бога, что и имя дьявола, а тем не менее нет ничего более далекого друг от друга, чем Бог и дьявол» (Августин. Объяснения псалмов: псалм CIII, 21, Col. 1374).

АНТИНОМИИ И ПАРАДОКСЫ ДЕМОНОЛОГИИ

Дьявол — существо, не упорядоченное в бытии, не имеющее в нем места. Однако эта неупорядоченность проявляется не только онтологически, но и логически — дьявол не имеет определенного места не только во внешнем, объективном бытии, но и во внутреннем, «умственном» мире человека. Эта логическая, умственная неупорядоченность дьявола выражается в том, что описание дьяволова «бытия» неминуемо порождает серию неразрешимых антиномий.

Конечно, апофатическое богословие и Бога описывает антиномически; однако если антиномичность определений Бога является следствием его умственной непознаваемости, то антиномичность дьявола — следствие его бытийной неупорядоченности. Антиномичность дьявола коренится в самом дьяволе, в его призрачном бытии, протекающем вне отношения к порядку; антиномичность Бога — отца порядка — не является свойством самого Бога, но лишь нашего ограниченного знания о нем. Антиномии Бога — следствие его всеобъемлющей полноты, его нахождения везде и всегда; антиномии дьявола — следствие его ускользающей пустоты, его постоянной внеместности, вненаходимости. Бог из антиномий «собирается» — но никогда не может быть в полной мере собран; дьявол распадается на антиномии.

Попробуем наметить основные из них.

1. Дьявол — тварь, но в то же время и «творец». Он первым после Бога создал нечто такое, чего никогда не было в мире: смерть, грех, ложь. Сами эти «творения», с одной стороны, рассматриваются как всего лишь умаление бытия, как его недостаток (зло — лишь отсутствие добра), — но, с другой стороны, в них нельзя не увидеть и нечто «новое», нечто такое, чего «раньше не было». Ранив бытие (см. *Рана*), умалив, уменьшив его — дьявол в то же время что-то ему «добавил».

2. Дьявол «существует» — но в то же время и не существует. Если зло — лишь некое отсутствие, недостаточность бытия, то и дьявол — небытие; само его «существование» описывается как непрестанное умирание, умаление, распад. Его существование — это продленная в вечность *смерть*. И все же дьявол «наличествует», его присутствие в мире — присутствие небытия! — несомненно.

3. Дьявол враждебен порядку мира и «неупорядочен» сам — и все-таки он неким образом включен в этот порядок и даже имеет свой собственный внутренний порядок (который по отношению к порядку мира является анти-порядком; см. *Царство дьявола*). В чиноустройстве мира дьяволу нет места: «не дать места дьяволу», — таков один из главных лозунгов войны, которую ведут с дья-

волом святые отцы.

Однако необходимость мыслить дьявола вне мирового порядка сталкивалась с трудностями: в самом деле, если абсолютно весь сотворенный Богом мир (в том числе и сотворенный Богом дьявол) — это порядок и тем самым благо, то и отношения человека с дьяволом включены в этот порядок и являются благом. Именно в этом состоит парадокс пелагианца Юлиана Экланского — пожалуй, первый — но далеко не последний! — отчетливо сформулированный парадокс, связанный с дьяволом. В изложении Августина он звучит так: «Если вещь, надлежащим образом устроенная, причастна к Богу (ad Deum pertinet), а вещь, причастная к Богу, есть благо, то, следовательно, подчиняться дьяволу — благо, ибо это подчинение служит порядку, установленному Богом. Отсюда следует и то, что борьба против дьявола — зло, поскольку вследствие этой борьбы нарушается порядок, установленный Богом» (Августин. Против Юлиана, защитника пелагианской ереси. Cap. XX. Col. 863).

Юлиан — противник августинианского положения о подчиненности человеческой природы дьяволу, подчиненности, обусловленной первородным грехом; он пытается показать, что идея Августина приводит к абсурдному тезису о том, что «повиноваться дьяволу хорошо». В самом деле, если природа человека «подчинена (subjugatur)» дьяволу, то дьявол — часть Божественного порядка, и следует тогда подчиняться дьяволу во всем.

Спустя много веков этот парадокс воскреснет в еще более острой форме — в знаменитом ироническом тезисе Джона Уиклифа о том, что «Бог должен подчиняться дьяволу» (Deus debet oboedire diabolo). Исследователь богомильских ересей Георги Василев (Р. 100) видит в этом тезисе парадоксальное выражение богомильского представления о дьяволе как абсолютном властителе земного мира: дьявол настолько «велик», что и Бог должен ему поклониться.

Выход из этого парадокса был один: признать, что Бог дьявола не творил — он сотворил себя сам, своей дурной волей. Однако это решение тут же приводило к другому парадоксу — к вышеназванному парадоксу дьявола-творца.

4. Дьявол изгнан из мира — и в то же время он *«князь мира»*. С одной стороны, он изгнан из мира («...Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» — 2 Пет. 2:4); с другой стороны, он остается властителем земного мира, «века сего».

5. В силу своей ангельской природы дьявол бесплотен, чужд материи — но при этом он *«первый земной»* (выражение Оригена), он царь материи, князь материального мира; его удел — пресмыкаться в чуждом ему прахе (на что и указывает его змеиный облик; см. *Змей*).

6. Изгнанный вовне — дьявол тем не менее постоянно оказывается внутри: ежечасно выбрасываемый «из сердец избранных» (Амвросий Медиоланский), он тем не менее вновь и вновь воскресает в сердце — как олицетворение порока. Внешний человеку и принципиально чуждый человеку (см. *Чужой*), дьявол тем не менее то и дело отождествляется с человеком, так что сам человек вдруг видит в самом себе чужого — дьявола (см. *Двойник*).

7. Дьявол — *вор*, разбойник; все что он делает — происходит против права, против справедливости: ведь Христос лишил его права на человека (см. *Право дьявола на человека*). В то же время Божественное *попущение* дает дьяволу право испытывать и карать человека (см. *Палач Бога*). Бесправный разбойник — в то же время имеет право, которое у богословов получает парадоксальное наименование — «тираническое право (jus tyrannicum)».

8. Будучи воплощением злой воли, дьявол вынужден творить добро (см. *Демон: Конфликт праведной силы и неправедной воли*), не становясь при этом «добрым». Его деяния, с одной стороны, исходят от него самого, от его дурной воли (ибо сама их гнусность не оставляет в этом никаких сомнений) — однако, с другой стороны, они совершаются при Божественном попущении и, следовательно, исходят от Бога.

9. Побежденный Христом, ежечасно побеждаемый и посрамляемый святыми и праведниками, — дьявол продолжает борьбу, продолжает быть опасным до последнего момента земной жизни человека. Его сила оскудевает с каждой новой победой над ним (см. *Борьба с дьяволом*) — но с каждым новым своим *искушением* он все так же смертельно опасен.

10. В то время как люди-грешники уже «сейчас», до Страшного суда претерпевают наказание в аду (хотя это, видимо, некоторое предварительное наказание) — *наказание демонов* отложено. Избавленные до времени Страшного суда от наказания, они тем не менее уже наказываются: их муки — подвиги праведников, любые благие деяния; их «бичует» каждое произнесение имени Христа; наконец, сама отсрочка кары для них — уже кара, ибо страх ожидания наказания — хуже самого наказания.

Таковы важнейшие из антиномий демонологии. Богословская мысль постоянно стремилась к их логическому разрешению, к их рационализации, к зачеркиванию того или иного из двух членов антиномии. Однако это не мешало средневековому воображению переживать их как сложную противоречивую целостность. В итоге мы наблюдаем сосуществование взаимопротиворечащих образов дьявола: слабого, комично посрамленного — и могущественного, торжествующего; гротескно-искаженного — и облеченного в «гармоничную», человекоподобную форму; «криминального» разбойника — и сурового, «справедливого» палача Бога; наказуемого — и наказующего.

АНТИХРИСТ

Человек, одержимый дьяволом (или рожденный от дьявола), который успешно выдаст себя за Мессию или Христа, а истинного Христа объявит лжепророком; появление и воцарение Антихриста перед Концом света вызовет великие потрясения и будет самым страшным искушением для человечества.

Библейские свидетельства

В Новом Завете слово «антихрист» встречается только в посланиях Иоанна, причем как имя нарицательное, обозначающее всякого неправедного человека: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин. 2:22, также 2:18); «...многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист» (2 Ин. 7). Сам Христос говорит не об Антихристе, но о многих будущих «лжехристах» (Вульгата: pseudochristi), однако в его словах ясно прочитывается указание на смысл грядущего появления Антихриста: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24, ср. Мк. 13:22). О великом искушении, влекущем за собой окончательное разделение человечества на нечестивых и праведных, говорит (не персонифицируя, впрочем, это искушение) и ветхозаветная книга Даниила: «Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут в искушении; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют» (Дан. 12:10).

Главными антихристологическими текстами для средневековых экзегетов были Откровение от Иоанна, а также второе послание Павла фессалоникийцам, в которых, несмотря на отсутствие имени Антихриста, видели аллегорию, подробно воссоздающую всю историю лжемессии. Типичное толкование павловского послания показано у Эммерсона (38-39; толкующий текст выделен курсивом): «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели...» *(Антихрист, сын дьявола, явится прежде второго пришествия Христа)*, «...противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» *(Антихрист восстановит храм в Иерусалиме, воссядет в нем, провозгласит себя Богом и потребует поклонения)*; ... «Ибо тайна беззакония уже в действии...» *(сила Антихриста уже явлена в его предшественниках)*; «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего...» *(Антихрист будет разоблачен и уничтожен, но не силой человека, а в сражении с Христом или архангелом Михаилом)*, «...того, которого пришествие, по действию са-



Антихрист во славе, восседающий на Левиафане. Миниатюра из манускрипта Liber floridus. Гент, Университетская библиотека.

таны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения; и за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи» (*Бог позволит Антихристу действовать, дабы испытать истинных христиан и отделить их от лжехристиан — тех, кто предпочитает зло добру*); «да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2:3-12).

В Откровении от Иоанна дракон, первый и второй звери (Откр. 12-13) осознавались как дьявольская антитроица, одна из личин которой, по мнению комментаторов, олицетворяла Антихриста. Выбор личины, воплощавшей собственно Антихриста, зависел от воображения комментатора. Чаще всего на эту роль избирался второй зверь — антиномия Христа; третий же зверь трактовался как антиномия Святого Духа, ибо ему «дано было вложить дух в образ зверя» (Откр. 13:15). Реже на роль Антихриста выдвигался первый зверь или сам дракон, или все три существа сразу. Нумерологические темноты Апокалипсиса получали самые разнообразные толкования (семь голов зверя [13:1] — семь императоров семихолмного города Рима, семь смертных грехов и т. п. — Эммерсон, 23).

Антихрист и антихристы

Существовало два понимания идеи Антихриста. Одно из них, предполагавшее, что антихристами являются все грешники, было основано на соборных посланиях Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время» (1 Ин. 2:18). Эту точку зрения поддерживали некоторые богословы, например, Исидор Севильский, утверждавший в «Этимологиях» (8:11): «Тот есть антихрист, кто отрицает Господа Христа». Однако под влиянием трактата западнофранкского аббата Адсо Дервенского (Адсо из Монтье-ан-Дер, ок. 910—992) «О месте и времени Антихриста» такое понимание было почти полностью вытеснено персонифицированной трактовкой, согласно которой Антихрист — единичное существо, взлелеянное дьяволом к моменту конца света, дабы предотвратить наступление Царства Божьего.

Все же и персонифицированное понимание Антихриста не исключало своеобразную множественность антихристов, которые трактовались как воплощения-предвосхищения главного и последнего Антихриста, в соответствии с принципом «все злодеи суть фигуры и образы дьявола» (Вейер, Об обманах, гл. 21, § 28). Средневековое историческое мышление, читавшее историю наоборот — от конца к началу, видело в исторических или библейских личностях лишь «фигуры», метафоры конечных смыслов, как они будут явлены в великих эсхатологических событиях Конца Света. Одним из таких великих смыслов и был Антихрист, который уже многократно посылал в историю своих «фигурантов», многократно предвосхищался в исторических злодеях. Фома Аквинский утверждает об Антихристе, что «все прочие злые люди, которые ему предшествовали, суть как бы образ Антихриста» (Сумма теологии, ч. 3, вопр. 8, ст. 8). Таким

образом, характерные для Средневековья «два представления о приходе Антихриста — он должен явиться непосредственно перед вторым пришествием Христа и он уже явился в виде многочисленных антихристов» — были лишь «внешне полярными» (Эммерсон, 63); средневековый человек не усматривал между ними противоречия.

Наиболее популярной из фигур-предвосхищений Антихриста был Симон Маг (Деян. 8:9-24), которого сравнивали с пророками, предвестившими явление Христа (Эммерсон, 27). Другими широко обсуждавшимися историческими метафорами Антихриста служили Антиох IV, преследователь евреев, описанный в первой книге Маккавеев, а также, конечно, римский император Нерон, в представлениях о котором христианские апокалиптические воззрения слились с чисто языческой легендой о его возвращении (Nero redivivus). Согласно Сульпицию Северу, Нерон должен вернуться до появления Антихриста и совершить ряд злодеяний, после чего он будет убит самим Антихристом (Эммерсон, 29). Смертельно раненная и исцеленная голова из Откровения от Иоанна (Откр. 13:3) рассматривалась как метафора «воскрешенного Нерона».

Наиболее детально идея библейских фигур-метафор Антихриста разработана у Бонавентуры в его «Сопоставлениях...» (Collationes in hexameron): Священное Писание, от книги Бытия до Апокалипсиса, включает двенадцать «таинств», в которых и Христос, и Антихрист обозначены «фигурами»: так, фигурами Антихриста служат Ламех, первый двоеженец; Нимрод, якобы построивший Вавилонскую башню (Быт. 11:1-8); мародер Ахан (Нав. 7:1-25); Голиаф; Иуда и т. п.; в одиннадцатом таинстве — «распространении харизматических даров» — Антихриста символизирует Симон Маг, который пытается купить Святого Духа, летать по воздуху и имитирует чудеса при помощи дьявола; Антихрист, подобно ему, «будет худшим из лжецов; он явится с обманными знаками и чудесами» (цит. по: Эммерсон, 31).

Различные духовные течения Средневековья и Возрождения находили те или иные фигуры Антихриста не только в историческом или библейском прошлом, но и в пределах собственной эпохи. Спиритуалы XIII в. видели Антихриста в императоре Фридрихе II, с ожидаемым свержением которого в 1260 г. должна была начаться последняя «эра духа» (по Иоахиму Флорскому). Пражский реформатор Иоганн Милитш пророчествовал о начале последнего этапа истории в 1367 г. и видел Антихриста в императоре Карле IV. «Неосуществление всех предсказаний не обескураживало, оно лишь порождало новых пророков и новых критиков пророчеств» (Бенрат, 27). Позднее идея исторических воплощений Антихриста уже не так тесно связывалась с эсхатологическими ожиданиями: Мартин Лютер и папа римский видели воплощение Антихриста друг в друге, но не делали отсюда выводов о близком Конце Света.

Пародия Христа

Антихрист прежде всего — пародийный антагонист Христа; свою полную противоположность Христу он скрывает за внешним пародийным сходством; при

этом не вполне ясно, старается ли Антихрист походить на Христа (что выливается в одну лишь пародию), или же это сходство — лишь издевка над Христом дьявола, чьей марионеткой Антихрист, безусловно, является. Как пишет Фирмик Матерн (IV в.), у дьявола есть свой «Христос» — т. е. Антихрист. Откровение от Иоанна читалось как свод пародийных выходок Антихриста: если Христос имеет силу Бога, то Антихрист имеет силу Дракона («и дал ему дракон силу свою» — Откр. 13:2); как Христос, он смертельно ранен и исцелен (Откр. 13:3); как Христос, он возводится на престол (Откр. 13:2); если Бог «есть и был и грядет» (Откр. 1:4), то Антихрист очень сходным образом «был, и нет его, и явится» (Откр. 17:8); знаки зверя («начертание зверя» — Откр. 16:2), положенные «на правую руку или на чело» (Откр. 13:16; 14:9-11), соответствуют печати «Бога живаго», положенной «на челах» (Откр. 7:3); с именами Бога конкурируют имена греха — «имена богохульные» (Откр. 13:1, 17:3). В обличии как бы барана (Откр. 13:11) Антихрист пародирует Христова Агнца; если Бог посылает «дух жизни» (Откр. 11:11), то и Антихрист, не желая от него отставать, вкладывает дух в лжепророков («и дано ему было вложить дух в образ зверя» — Откр. 13:15). Антихрист «и огонь низводит с неба на землю перед людьми» (Откр. 13:13), как это сделал один из предшественников Христа, пророк Илия (3 Цар. 18:38). Если Бог может посылать «в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал. 4:6), то Антихрист обладает могущественной силой убеждения (Откр. 13:11-14).

Богословы стремились выявить как можно больше параллелей между Христом и Антихристом, дабы довести картину их антиномичного соответствия до абсолютной полноты; экзегетика дополнялась тут богословскими построениями и произвольными домыслами. Уже в первом трактате, посвященном Антихристу, у Ипполита Римского, нарисована картина полной параллельности Антихриста Христу: Антихрист, как и Христос, «есть» — хотя и в некой извращенной форме — Лев, Царь и Агнец; он посылает в мир своих апостолов; собирает рассеянных; дает своим последователям печать. Если Христос — человек из колена Иуды, то Антихрист, «страшный судия, сын дьявола», — из колена Дана («От Дана слышен храп коней его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем» — Иер. 8:16). «Совратитель во всем хочет быть похожим на сына Божьего. Христос — лев, и лев антихрист. Спаситель представлен как агнец; и тот также предстанет агнцем, хотя внутри — волк... Господь посылает апостолов ко всем народам — и тот повсюду разошлет псевдоапостолов. Спаситель собирает разрозненных овец — и тот так же соберет народ, который разрознен. Дал Господь верующим свои знаки — и тот даст свои. Явился Спаситель в человеческом обличии — и тот в человеческом обличии придет» и т. д. (Ипполит Римский. О Христе и Антихристе. VI. Col. 734).

Зачатие Антихриста дьяволом и еврейской девушкой из колена Дана, живущей в Вавилоне (т. е. «вавилонской блудницей»), — пародия на зачатие Христа смертной женщиной. Пародийный характер имеет и искушение дьяволом Антихриста: первый предлагает ему все царства мира, и тот с радостью соглаша-

ется (староанглийская пьеса «Антихрист» из Честерского цикла мистерий, ок. 1325).

Но параллельно с рядом видимых сходств богословами выстраивается и ряд отличий — фактически за каждым сходством скрывается глубочайшая противоположность: Антихрист псевдоагнец, но на самом деле — волк; он — пастырь, но «глупый пастырь» (stultus pastor); он именует себя светом, но соотносится с Христом как тьма со светом, смерть с жизнью и т. п. Если явлению Христа предшествовал мир, то рождение Антихриста предваряется резней и раздором. Получается, что Антихрист, так старательно пародирующий Христа, «Христу во всем противоположен» (Адсо Дервенский). Парадоксальное облачение противоположности в форму сходства, пожалуй, сильнее всего выражено в формуле Руперта из Дойтца — едва ли не высшем в богословии выражении полярности-сходства Христа и Антихриста: «Вот Христос, который пролил свою кровь. Вот Антихрист, который пролил кровь других» (цит. по: Эммерсон, 76).

Имя Антихриста

Имя Антихриста, на основании числовых значений греческих букв, выводилось из числа зверя — 666. Так, Примасий (Комментарий на Апокалипсис), считает, что имя Антихриста — «Антемос» (α — I, ν — L, τ — CCC, ε — V, μ — XL, ο — LXX, ς — CC), что означает «противоположный славе (honori contrarius) ... негодный, неподходящий, непоследовательный; и подходит ему не слава, но анафема» (cap. 13, col. 884). Епископ Хаимон (IX в.) добавляет к этом имени и другие, удовлетворяющие тем же числовым условиям: Арнуме (что означает «отрицаю»), Тейтан, «что означает солнце.. Но и Христос — солнце... Антихрист же мошеннически присвоил себе это имя» (Разъяснение Апокалипсиса, Кн. 4, гл. 13. Col. 1102-1103). Итогом подобных нумерологических разысканий были выведенные богословами «семь имен Антихриста», которые якобы и зашифрованы в числе 666: «Evantas, Damnatus, Antemus, Gensericus, Antichristus, Teitan, Dic-Lux» (Эммерсон, 136).

Жизнь и смерть Антихриста

Адсо Дервенский в своем трактате «Книжечка об Антихристе» (другое название: «О времени и месте Антихриста») (Libellus de Antichristo; De orte et tempore Antichristi) (ок. 954) впервые суммировал мотивы, связанные с представлением об Антихристе как псевдо-Христе и в то же время «тиране», в форме vita, напоминающей жития святых. Благодаря этому трактату жизнеописание Антихриста стало популярной темой христианского богословия.

Относительно зачатия Антихриста существовали две версии. Согласно первой, более распространенной, его зачали люди — разумеется, ужасные грешники и прелюбодеи; например, развратные монах и монашка. Однако, как замечает Адсо, «с самого начала зачатия дьявол вошел в чрево его матери и сила дьявола питала и оберегала его в материнском чреве» (цит. по: Эммерсон, 81).



Зачатие Антихриста.
"Книга об Антихристе",
Германия, 15 в.

Таким образом, Антихрист одержим дьяволом (см. *Одержимость*) уже до рождения. Нетрудно и здесь заметить пародию на Христа, который «Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей» (Лк. 1:15).

Согласно другой версии, характерной главным образом для народных преданий и пародирующей воплощение Христа, Антихрист — дитя демона и шлюхи; во французской мистерии «Судный день» (XIV в.) совет демонов замышляет послать в Вавилон демона, где он, приняв облик приятного юноши, должен совратить некую блудницу; когда все это совершается и у блудницы рождается сын, Сатана посылает к нему двух демонов-воспитателей, и мать охотно отдает сына на их попечение. Во французской поэме Беренжье (нач. XIII в.) «О пришествии Антихриста» Антихрист рожден в Вавилоне от инцестуозной связи дьявола и его развратной дочери (Эммерсон, 82). Для народных легенд (и их литературных обработок) вообще характерно неразличение дьявола и Антихриста, представление о последнем как о «дьяволе во плоти»; ученые же комментаторы, напротив, как правило тщательно различают обоих, подчеркивая, что Антихрист — человек, полностью и бесповоротно одержимый дьяволом, но не дьявол и не сын дьявола. Правда, здесь богословы оказывались в трудном положении: постулат о том, что у дьявола и демонов не может быть своих детей, вступал в противоречие с желанием во всем добиться полной симметричности между Христом — сыном Бога и Антихристом. Это желание иногда все же побеждало, и тогда в Антихристе признавали двойную природу: «Христос есть истинный Бог и человек, и Антихрист есть дьявол и человек» (Вульфстан I, архиепископ Йорка, ум. 1023; цит. по: Кисслинг, 27).

Антихрист — еврей; он явился — как замечает Псевдо-Алкуин, трактуя речение Апокалипсиса о звере, явившемся из бездны, — «из глубочайшего нечестия еврейского народа, то есть из колена Дана» (Комментарий на Апокалипсис. Col. 1148). В колене Дана, согласно иудейскому верованию, должна родиться мать Мессии, но поскольку это колено было также замечено в поклонении идолам, средневековый христианский мир отнес к нему рождение и Псевдо-Мессии — Антихриста, находя подтверждение этой идее в предсмертном благословении Иаковом Дана: «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад» (Быт. 49:17). Местом его рож-



Торжествующий Антихрист восседает на днище корабля дураков, перевернувшегося в результате его происков, в то время как кораблик святого Петра с праведниками подплывает к желанному берегу. Иллюстрация А. Дюрера к сатире С. Бранта "Корабль дураков".

дения чаще всего избирается Вавилон — ибо более нечестивого места комментаторы не могли себе представить; возникающее противоречие между еврейской кровью Антихриста и местом его рождения хитроумно обходилось: так, Хью из Ньюкасла («О победе Христа над Антихристом», 1319) сумел и это противоречие использовать для обогащения параллелизма между Христом и Антихристом: подобно тому как Христос был зачат в Назарете, а рожден в Вифлееме, Антихрист был зачат в Палестине, в Хоразине (помянутом недобрым словом Христом: «Горе тебе, Хоразин!» — Лк. 10:13), а рожден в Вавилоне (Эмерсон, 81).

Появлению Антихриста и наступлению его царства предшествуют соответствующие знаки: упадок нравов, стихийные бедствия, чума, свирепость загадочных Гога и Магога; причем все эти беды предсказаны уже Христом: «...восстанет народ на народ, и царство на царство; будут большие землетрясения по

местам, и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба» (Лк. 21:10-11). Гог и Магог особенно волновали воображение: их отождествляли с теми или иными варварскими племенами, но особенно часто — с десятью потерянными коленами Израиля (10 колен, основавших в 930 г. до н. э. на севере государство Израиль, в то время как колена Иуды и Вениамина основали государство Иуды на юге; после разгрома северного царства ассирийцами в 721 г. до н. э. 10 упомянутых колен растворились в других народах и исчезли из истории, однако всегда существовала вера, что они найдутся). Богословы трактовали Гога и Магога аллегорически. Иероним (Комментарий на книгу Иезекииля) дает этимологию этих имен: Гог — tectum, «крыша», Магог — de tecto, «с крыши»; этимологии Иеронима были приняты средневековой ученостью как ключ к скрытой аллегории: Августин полагает, что Гог обозначает грешников, в которых дьявол скрывается, «как под крышей», а Магог — дьявола, который выходит из этих людей, «как из-под крыши» (О Граде Божием, 20:11). Появлению Антихриста радуются одни демоны, которые давно его поджидали: так, подземные демоны именно для него хранят свои сокровища, чтобы он мог использовать их при соблазнении христиан.

Перед приходом Антихриста будут править некие десять королей; или же его приходу будет предшествовать двенадцатилетнее (или даже стодвенадцатилетнее) правление Последнего Великого Императора, который спасет Иерусалим от язычников, сокрушит Вавилон и затем отречется от власти, возложив свою корону на алтарь иерусалимского храма — но тут-то и появится Антихрист. В латинской пьесе «Игра об Антихристе» из Тегернзе (Бавария, XII в.) он является в сопровождении аллегорических фигур — Лицемерия и Ереси — и просит их для начала уничтожить всякое воспоминание о Христе на земле.

В свое правление Антихрист будет сначала изображать из себя Христа, но очень скоро явит свою тиранию; в средневековой драме эта двойная сущность Антихриста иногда подчеркивалась переодеванием: Антихрист являлся сначала в религиозном облачении, но затем сбрасывал его, обнаруживая под ним воинские латы.

Порой Антихрист начинает свою карьеру как царь и даже поражает врагов христианства, изображая из себя государя-спасителя в роде Последнего Императора. В иных версиях он начинает как лже-Христос и постепенно, хитростью, добирается до светской власти. Он провозглашает: «Я Христос» (Ego sum Christus), он начинает проповедовать новое учение и объявляет, что прежний (истинный) Христос был лжепророком. Он имитирует Христовы чудеса, «воскрешает» мертвых и даже якобы умирает на кресте, воскресая, естественно, на третий день. При этом он критикует Библию и отрицает Святую Троицу, провозглашая истинным Богом одного себя. Он рассылает пророков, которые действуют весьма успешно и обращают почти весь мир в новую веру. Затем Антихрист отправляется в Иерусалим, изгоняет оттуда верных христиан, восстанавливает храм Соломона, разрушенный римлянами, и учреждает в храме поклонение собственному идолу, который ставит во храме; он действует настолько хитро, что подтверждает свою лояльность Ветхому Завету и даже подвергает

себя обрезанию; в результате очарованные им евреи принимают его веру. Большинство отцов церкви сходятся на том, что всего этого Антихрист достигает четырьмя методами, которые Винсент Феррер («Об Антихристе») формулирует так: «Первый метод — дары. Второй — ложные чудеса. Третий — диспуты. Четвертый — мучения» (цит. по: Эммерсон, 272). Способность Антихриста совершать чудеса, подобные чудесам Христа, особенно волновала комментаторов, так как решительно лишала всякой возможности отличить его от истинного Христа; большинство, впрочем, сходились на том, что Антихрист — не более чем искусный маг, соперничающий в мастерстве с Симоном Магом; Фома Аквинский разъясняет, что чудеса Антихриста производят такое впечатление лишь потому, что человеческие чувства легко обманываются (Сумма теологии, ч. 1, вопр. 114, ст. 4). Однако другие комментаторы полагали, что «с попущения Бога» Антихристу будет дана истинная сила творить чудеса, подобные чудесам Христа; Августин совершенно резонно утверждал, что огонь, которым Сатана с позволения Бога спалил дом и стада Иова, вовсе не был иллюзией (О граде Божием, 20:19).

Истинная тираническая природа Антихриста откроется, когда он не сможет подчинить своей власти немногих праведных: их не соблазнят ни чудеса, ни дары, ни ученые диспуты, и тогда на них обрушатся пытки и мучения; кровь христиан будет течь по улицам; те, кто последуют Антихристу, получат особый знак; лишенные этого знака не смогут ни продавать, ни покупать («никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его», Откр. 13:17), и многим придется бежать в горы и пустыни. Согласно Адсо, когда последний король франков сложит перед Антихристом на Масличной горе в Иерусалиме скипетр и корону, Антихрист убьет истинных пророков и полностью воцарится в мире. Его царство и преследования праведных будут длиться 1260 дней (Откр. 11:3; 12:6), или 42 месяца (Откр. 13:5), или три с половиной года.

Переломный момент в судьбе Антихриста — появление пророков Еноха и Илии, в соответствии с речением Апокалипсиса: «И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище» (Откр. 11:3). Пророки истинного Христа, они бросят вызов Антихристу и переобратят в истинную веру тех, кто поклонился ему. В некоторых версиях жизни Антихриста речь идет об одном пророке (вероятно, в соответствии с ветхозаветным прорицанием: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» — Мал. 3:6). Так, в древневерхненемецкой поэме «Муспилли» (нач. IX в.) Илия появляется один и, героически противостоя Антихристу, принимает от него смерть. Средневековая экзегетика выбрала на роль апокалиптических «свидетелей» Еноха и Илью потому, что они рассматривались как ветхозаветные прототипы Христа: их вознесение на небо воспринимали как метафору его грядущего вознесения. Антихрист, не желая мириться с их миссионерской деятельностью, убьет их и оставит тела непогребенными; однако через три с половиной дня они воскреснут и вознесутся на небо, где присоединятся к сонму святых.



Битва ангелов с Антихристом. Гравюра
Лукаса Кранаха, 1493 г.

После восхождения Илии и Еноха на небеса Антихрист должен совершить свое последнее и наитягчайшее кощунство: он взойдет на Масличную гору (гора Елеон), чтобы, подобно Христу, вознестись на небо. Здесь он и будет убит, как



Псевдовоскресение Антихриста; за его спиной — сатанинская птица, пародирующая голубя — символ Святого Духа. "Книга об Антихристе", Германия, 15 в.

был убит Симон Маг, когда пытался подняться в небо при помощи демонов. На горе он произнесет хвастливую речь, в которой, в частности, заявит, что идет к Богу, чтобы приготовить свое новое пришествие в день Страшного суда. Большинство комментаторов, опираясь на авторитет апостола Павла, утверждают, что Иисус убьет Антихриста «духом уст Своих» (2 Фес. 2:8), не задаваясь вопросом, что, собственно, разумеется под «духом», однако отделяли этот «дух» от самого Христа: так, Фома Аквинский видел в нем «приказ», отданный Христом; Матвей из Янова полагал, что христианские проповедники исполнятся «Святого Духа» и погубят Антихриста; Руперт из Дойтца отождествлял этот «дух» со Святым Духом — лицом Троицы (О победе слова Божия. Col. 1496-1497).



Падение Антихриста в пасть Ада. Немецкая гравюра, 15 в.

В средневековой драме, ориентированной на народные вкусы, Антихриста порой поражает обычный удар молнии (Беренжье, «О пришествии Антихриста»); наконец, в роли палача Антихриста часто выступает архангел Михаил. Иногда казнь Антихриста связывали со вторым пришествием Христа, но другие комментаторы были более осторожны: например, Алкуин (О вере в святую и нераздельную Троицу. Col. 51) резонно заметил, что никто не может знать, когда состоится второе пришествие Христа, но, вероятно, это произойдет после гибели Антихриста.

Перед вторым пришествием настанет краткий момент мира и успокоения — те, кто были обмануты Антихристом, получат возможность раскаяться и вер-

нуться к истинной вере. На эту идею комментаторов навело сообщение в Апокалипсисе о снятии седьмой печати, после которого «сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса» (Откр. 8:1). Эти «полчаса» трактовались либо как сорок пять (Ипполит, Иероним), либо как сорок (Адсо Дервенский) дней. Версия о сорока пяти днях покоя исходила из манипуляций с двумя цифрами книги Даниила («времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет тысяча двести девяносто дней. Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трехсот тридцати пяти дней»; Дан. 12:11-12; — путем вычитания получали сорок пять), вторая цифра («сорок»), видимо, возникла из желания увидеть здесь аналогию сорока дням, прошедшим между воскресением Христа и его восхождением на небо.

Жизнеописание Антихриста многозначительно вписано в священную историю мира. Ириней Лионский увидел параллель между Люцифером и Адамом, с одной стороны, и Антихристом и Христом, с другой, — между двумя великими искушениями, которые окаймляют всю историю человечества. История начинается искушением (Адама Люцифером) и им же заканчивается; но если в начале мира дьяволу удалось совратить человека, то в конце мира дьявол и Бог, оба приняв человеческую природу — один в лице Антихриста, а другой в лице Христа, — вновь ведут борьбу, и Бог берет на этот раз реванш.

Иконография Антихриста

Иконографические типы Антихриста в средневековом искусстве ориентированы либо на образ «зверя», выходящего из бездны (звероподобное четвероногое существо с копытами, огромными зубами, хвостом, торчащими ушами), либо на гуманоидный образ «царя и воина» (со щитом и с мечом, в короне), демоническим добавлением к которому служили крылья. Его окружают демоны, вылетающие у него изо рта, шепчущие ему в ухо (часто — по демону у каждого уха). Порой подчеркиваются его сыновнее отношение к дьяволу: на мозаичном изображении Страшного суда в соборе на острове Торчелло (близ Венеции, IX-XII вв.) Антихрист, как ребенок, сидит на левом колене скованного Сатаны, образуя с ним группу, весьма напоминающую Мадонну с младенцем (Эммерсон, 127-128). В сопровождении ухмыляющихся и скалящих зубы демонов Антихрист вешает, обезглавливает, протыкает копьями христиан; из лжечудес Антихриста излюбленным в иконографии было нисхождение огня с неба, пародирующее сошествие святого Духа на апостолов. Иногда он изображается сидящим на Левиафане, которого понимали как символ Антихриста.

Таинственность смерти Антихриста не затрудняла художников: Антихрист у них умирает от удара молнии или от камня, падающего с неба (в то время как Христос из тучи угрожающе простирает к нему руку), либо просто падает с трона, а корона сползает с его головы; иногда ангел (архангел Михаил) поражает Антихриста мечом; витраж в соборе Нотр-Дам (Париж), трактуя слова апостола Павла об убиении «духом уст» буквально, показывает Христа, дующего на обреченного Антихриста. В англо-норманнском апокалипсисе Хрис-



Смерть Антихриста и воскресение Еноха и Илии. Англо-норманнский апокалипсис. Париж, Национальная библиотека.

тос держит в руке, в качестве «орудия гнева», голову льва, который изрыгает пламя на Антихриста; демон услужливо помогает Христу прикончить врага.

БЕЗДОМНОСТЬ

См. *Дом и бездомность*.

БЕСПОКОЙСТВО И ПОКОЙ

Беспокойство — одна из главнейших характеристик дьявола и демонов, которая указывает на их полную чуждость важнейшему принципу устройства мира — покою.

С божественным миропорядком, как он представляется христианскому воображению, связана идея покоя-мира (pax). В главе «О всеобщем мире» из трактата «О граде Божием» Августин дает определения миру-покою (pax), царящему во всех чинах Божественного творения. Так, «мир тела есть упорядоченное устройство его частей»; «мир между смертным человеком и бессмертным Богом есть послушание, упорядоченное в вере (ordinata in fide) в соответствии с вечным законом»; «мир государства есть упорядоченное согласие в правлении и подчинении между гражданами»; «мир небесного государства есть упорядоченнейшее и согласованнейшее сообщество тех, кто наслаждается Богом и друг другом в Боге» (Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi

Deo et invicem in Deo). Таким образом, обобщает Августин, «мир между всеми вещами есть спокойствие порядка» (Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis) (Августин. О граде Божием. Кн. 19, гл. 13. Col. 640-641).

Покой (pax, quies) — основа всех вещей; но он же рассматривается и как привилегированное душевное состояние — как высокая добродетель: «Прежде всех иных добродетелей (virtus) следует блюсти покой, ибо Бог постоянно пребывает в покое (Deus semper in pace est). Не дадим же места врагу», — пишет Петр Хризолог, подчеркивая тем самым, что выходя из состояния покоя мы в нашей душе «даем место» дьяволу (Проповедь LIII: О мире, Col. 348).

Григорий Великий, рассуждая о пользе молчания и покоя, сравнивает грех с «криком» (clamor), нарушающим покой (quies) естественного состояния души до грехопадения: «Само же наущение плоти есть как бы некий крик, направленный против покоя души (quidam clamor est contra quietem mentis)» (Моралии. Lib. IV, cap. XXVIII. PL 75. Col. 665).

Способность человека к покою означает его причастность к миропорядку: человек — свой в мире, потому что способен, как и мир, пребывать в покое. Обоснование этому представлению экзегеты находят в рассказе книги Бытия об отдыхе Бога, которому должен уподобиться и «отдых» человека. В человеке отдыхает Бог — поэтому покой священен, как отражение Божественного покоя.

«...Когда сотворил рыб больших, когда сотворил роды диких зверей, не отдохнул; отдохнул же после того, как создал человека по своему образу. И услышь, как он сказал, в ком он отдохнет: “На ком отдохну, если не на смиренном и спокойном, и трепещущем моего слова?” (Ис. 66:2). Будь же смирен и спокоен (quietus), и в твоем душевном состоянии отдохнет Бог (in tuo Deus requiescat affectu). Кто не отдохнул в зверях, тем более не отдохнет в звериной душе. Есть же звериные души, есть дикие звери в человеческом обличии (sunt ferae forma hominum indutae), о которых сказал Господь: “Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные” (Мф. 7:15). Ибо в них не отдыхал Бог: отдыхал же в душах людских (in moribus humanis), которые Бог создал по своему образу и подобию, когда создал мужчину, который не должен покрывать свою голову, ибо есть образ и слава Бога» (Амвросий Медиоланский. Гексамерон. Lib. VI. Col. 261-262).

Не удивительно, что покой становится одной из главных заповедей монашеской жизни. В «Речения старцев» (в главе «О покое») авва Антоний говорит в этой связи следующее: «Как рыбы умирают, если пробудут долго на суше, так и монахи отвращаются от покоя, если пробудут долго вне кельи или в общении с мирянами». «Отвращение» от покоя для монаха равносильно смерти. В той же главе некий голос свыше говорит авве Арсению: «Арсений, беги, молчи, покойся (fuge, tace, quiesce) — вот три корня безгрешной жизни» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. V. Col. 858). Другая монашеская мудрость гласит: «Неуязвим для стрел врага монах, который любит покой» (Речения старцев, греческий вариант. Col. 306).

Если вся жизнь монаха должна представлять собой сплошной покой, то демон, по контрасту, покоя не знает вообще; демоны пребывают в состоянии непрестанного беспокойства. Кассиан рисует впечатляющую картину их вечной активности: «Такова плотность скопления духов в разлитом между небом и землей воздухе, в котором они летают, беспокойные и непраздные (non quieti non otiosi), что Божественное провидение правильно сделало, что скрыло и удалило их от взоров человеческих; иначе ... люди поражались бы невыносимым ужасом и доходили бы до изнеможения, будучи не в состоянии видеть их телесными очами». Активность демонов не знает остановок, их злодеяния (scelus) следуют друг за другом непрерывно, не разделенные ни малейшим промежутком времени (nullo scilicet interveniente temporis puncto), и это неудивительно: ведь демонам неведома усталость (Кассиан, Собеседования. Coll. VIII, 12, Col. 741).

Однако активность демона — не дар, но, напротив, некая обделенность — демон обделен покоем. «Мятежник и отступник, который бежал от невозмутимого покоя (imperturbabilem requiēm), затем сам стал служить возмущению (perturbationi)», — пишет Фульгенций, епископ Руспенский (К Мониму, Lib. I. Cap. XVII. Col. 165). Речь идет именно о неспособности к покою — демоны «не могут покоиться», по точному выражению Григория Великого: «нечистые духи ... тем более не могут покоиться, воздерживаясь от искушения (quiescere a tentatione nesciunt), что они не отягчены никакой плотью» (Григорий Великий. Моралии. Lib. 20, cap. XXVIII. PL 76. Col. 172).

Здесь, возможно, открывается одно из принципиальных отличий раннехристианской системы ценностей от современной нам: для нас покой — некое недостаточное состояние, отсутствие активности; для Кассиана и его единомышленников недостаточное состояние — активность, понимаемая как отсутствие покоя, «беспокойство». Не случайно деятельность демонов описывается негативными, привативными конструкциями, определяясь как «*бес*-покойство», «обделенность покоем». В качестве примера можно привести фрагмент экзорсизма, произносимого Василием Великим в его житии (приписываемом Амфилохию Иконийскому): «Неразумнейший осквернитель душ, отец тьмы и гибели, разве не довольно тебе твоей собственной гибели, которую ты заполучил для себя самого и для тех, кто в твоем рабстве, что ты доселе не успокоился, искушая творение Божье?...» (Житие Св. Василия Великого. Col. 305).

Будучи постоянно деятельны, демоны при этом пытаются и людей отвлечь от благодетельного покоя. Дьявол «никогда не бывает в покое (nunquam omnino quietus est), и народы (gentes) он не хочет оставить в покое (in tranquillo agere)» (Ириней. Против ересей. Vol. 153. С. 300).

В «Житии св. Пахомия» некое воплощение дьявола (названная granda phantasia — в женской одежде и «красотой превосходящая любого человека»), вступая в диалог со святым отцом, признается в следующем: «Хотя мы и стали слабее (вследствие действий многочисленных святых — А. М.), но не позволяем себе никакого досуга... Мы, враги вашего рода, никогда не отдыхаем, сея дурные помышления в душах тех, кто подвигается с нами сражаться» (Житие св. Пахомия: Vitae patrum. Col. 267-269).

Чтобы противостоять этой непрестанной активности дьявола, монах должен постоянно быть начеку, «бодрствовать». «Бди!», semper vigilandum est, — этот завет повторяется в текстах раннехристианского монашества бессчетное множество раз. «Будем бодрствовать в боевом строе Христа», — воинственно призывает братию Петр Хризолог (Проповедь XII: О посте и искушениях Христа. Col. 219). Мотив бодрствования, сопровождая мотив покоя, вносит тем самым в него любопытный корректив: покой вовсе не предполагает сна, полной пассивности: напротив, он включает в себя состояние внутренней сосредоточенности, собранности, обращенности к Богу. Это молитвенный, бодрый, пронизанный внутренними энергиями покой.

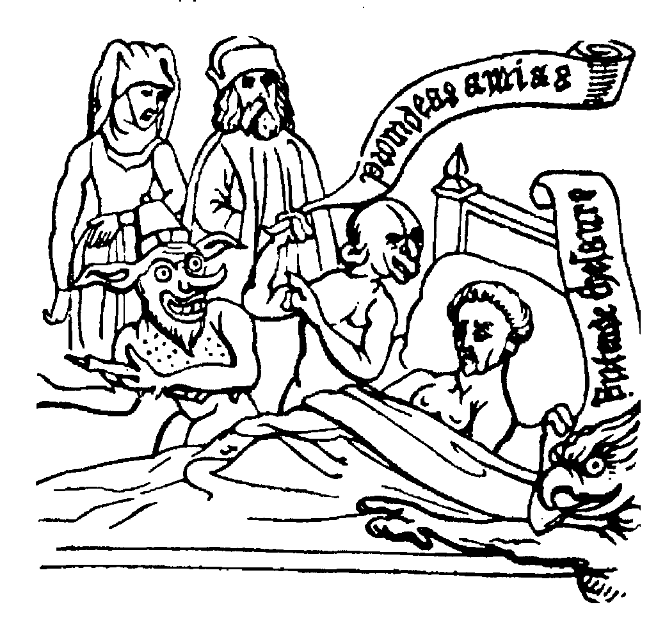
Но если монашеский покой также по-своему «активен», то как отличить его от той непрестанной активности, которую представляют демоны?

Монашеская «активность» (мы берем это слово в кавычки в знак его чуждости той культуре, о которой здесь идет речь) описывается как внутреннее бодрствование (vigilia), как спокойная сосредоточенность, и не противоречит покою мира и Бога; «активность» же демона описывается как «беспокойство» (inquietudo), которое стремится нарушить покой мира и Бога.

Итак, монах «покоен», но не бездеятелен; покой для монаха — не «досуг», но род деятельности, работы. В этой связи становятся понятными такие странные с нашей точки зрения конструкции, как следующее начало некоей истории из «Речений старцев»: «Брат сидел в своей келье, покоясь» (Frater sedebat in cella sua quiescens) (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Col. 929). «Сидеть» еще не означает «покоиться», ведь покой — это дело монаха, которым можно заниматься и сидя, и стоя, и в любом ином положении. В конструкции «сидеть, покоясь» никакого плеоназма, с точки зрения раннехристианского сознания, нет. Понятие покоя, таким образом, не противопоставлено антиномично активности и не совпадает с пассивностью: единственный его вполне адекватный антоним — беспокойство. Покой созвучен Божественному мироустройству, беспокойство — нарушает его.

Есть, однако, одно качество, в котором антиномичные понятия покоя и беспокойства если не совпадают полностью, то по крайней мере стремятся к этому. Беспокойство демонов непрерывно, и созерцательный покой монахов тоже стремится в идеале к полной непрерывности. Авва Диокл, герой «Лаузийской истории» Палладия, говорит своим братьям следующее: «Душа, которая отступит от созерцания Бога, становится либо демоном, либо животным». На вполне естественный вопрос братии: «Каким образом возможно, чтобы человеческая душа была с Богом непрерывно?» авва отвечает: «Когда в каждом своем помышлении душа благочестива и божественна, то она с Богом» (Палладий. Лавсаик. Cap. XCVIII. Col. 1190).

К такому идеалу монах мог только стремиться, и способность демонов к абсолютно непрерывной активности могла служить лишь завидным примером для монашеского покоя как своего рода деятельности, — как, впрочем, завидной порой казалась и способность демонов обходиться без еды, питья и сна (см. *Грехи дьявола*).



Дьяволы у постели умирающего. Средневековая миниатюра.

БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА

См. *Сила и бессилие дьявола.*

БИБЛИЯ И ДЬЯВОЛ

Дьявол и демоны находятся в достаточно сложных отношениях со Священным Писанием. С одной стороны, они постоянно демонстрируют его знание, нередко превосходное, и порой иронически обыгрывают его, включая в свою речь препарированные, изменившие смысл цитаты из Библии. Так, в «Житии св. Мартина» Сульпиция Севера речь дьявола, как показывает в своем комментарии к этому тексту Ж. Фонтен, насквозь цитатна. Убив одного из братьев, дьявол врывается в келью святого со словами: «Где, Мартин, сила твоя? я только что убил одного из твоих» (Сульпиций Север. Житие св. Мартина. 21:2). По поводу этой реплики Фонтен замечает: «Этот дьявол знает свое Священное писание. Его иронический вопрос по поводу предполагаемого исчезновения силы Мартина — переиначивание знаменитого апострофа из Первого послания Коринфянам: "Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?" (1 Кор. 15:55)». Но и продолжение фразы, по мнению французского ученого, также представляет собой обыгрывание библейского текста: «"убил одного из твоих" — намек, что Мартин не смог сохранить тех, кого должен хранить в соответствии с Евангелием от Иоанна: "тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил" (Ин. 17:12)» (Фонтен. Vol. 3. С. 957). Дьявол, таким образом, — знаток, но в то же время и исказитель, иронический переиначиватель Священного Писания.

С другой стороны, проникнуть в глубину смыслов, скрытых в Священном Писании, дьяволу не дано; его знание текста поверхностно в самом букваль-

ном смысле этого слова. Характерно, что демоны, уснащающие свою речь библейскими цитатами, не способны воспроизвести текст буквально и в большом объеме: они постоянно его перевирают, пропускают слова и т. п. В «Житии св. Авраама-отшельника» (из корпуса Vitae patrum, IV-VII вв.) дьявол является святому мужу в крайне странном обличии — «как бы ставя перед ним канделябр с горящей на нем свечой (quasi candelabrum statuens ante eum, et lucernam desuper ardentem), ртом же своим скверным и зловонным он громко пел псалм: "Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем" (Пс. 118:1). Однако поскольку многие слова из псалма выпадали, святой ничего ему не ответил, пока не закончил свою обычную трапезу. Поднявшись же от стола, со всей твердостью сказал ему: "Пес нечистый и трижды несчастный, а также невернейший и лживейший, если знаешь, что они — блаженны, то зачем им докучаешь?"» На этот вопрос дьявол отвечает: «Для того я на них нападаю, чтобы их превзойти и чтобы они, отдаленные от всяких добрых дел, приобщились к моим злодеяниям» (Житие св. Авраама-отшельника. Col. 290).

Неспособность дьявола совладать со священными текстами нередко служила святым отцам критерием, по которому можно было распознать демона под любым обличием. Именно так распознает демона авва Евсевий, герой «Луга духовного» Иоанна Мосха: «Демон в одежде монаха явился пред кельей старца, и когда постучал в дверь, старец открыл и сказал ему: "Молись". Демон сказал: "И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь". Старец же повторил: "Молись". И демон опять: "И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь". Тогда старец ему: "Молись и скажи: Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь". Когда же старец сказал это, демон, словно мучимый огнем, исчез» (Cap. CXIX. Col. 2983).

Буквальный смысл Библии воспринимался святыми отцами как «покров» (integumentum), за которым скрыт глубокий и истинный аллегорический смысл (или целый ряд смыслов — в учении о многосмысленности Священного Писания таких небуквальных скрытых смыслов насчитывалось обычно три). Демонам не дано заглянуть за этот покров буквального смысла, поэтому, пытаясь толковать Библию, они совершают смешные ошибки. Пример такой ошибки приводит Юстин Мученик в Первой Апологии (54. Col. 410). Демоны не поняли слова книги Бытия, предвещающие явление Христа: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей...» (Быт. 49:10-11). Они решили, что речь идет о Дионисе и об изобретении им винограда. Знатоки текста, таким образом, оказываются плохими его толкователями.

БОРЬБА ЗА ДУШУ

Состязание между демонами и ангелами непосредственно после смерти человека за обладание его душой. Идея такого состязания восходит к еврейским апокрифическом текстам; так, в «Завете Ашера» говорится, что праведность

людей испытывается в момент их смерти, «когда они встречают ангелов Господа или Сатаны» (Завет Ашера. 96:4). В момент смерти человека ангелы и демоны собираются у его одра, готовые вступить в схватку (этот сюжет стал темой многочисленных гравюр); вот почему так высоко ценилось «искусство умирать» — ars moriendi, которому в XV в. были посвящены многочисленные трактаты.

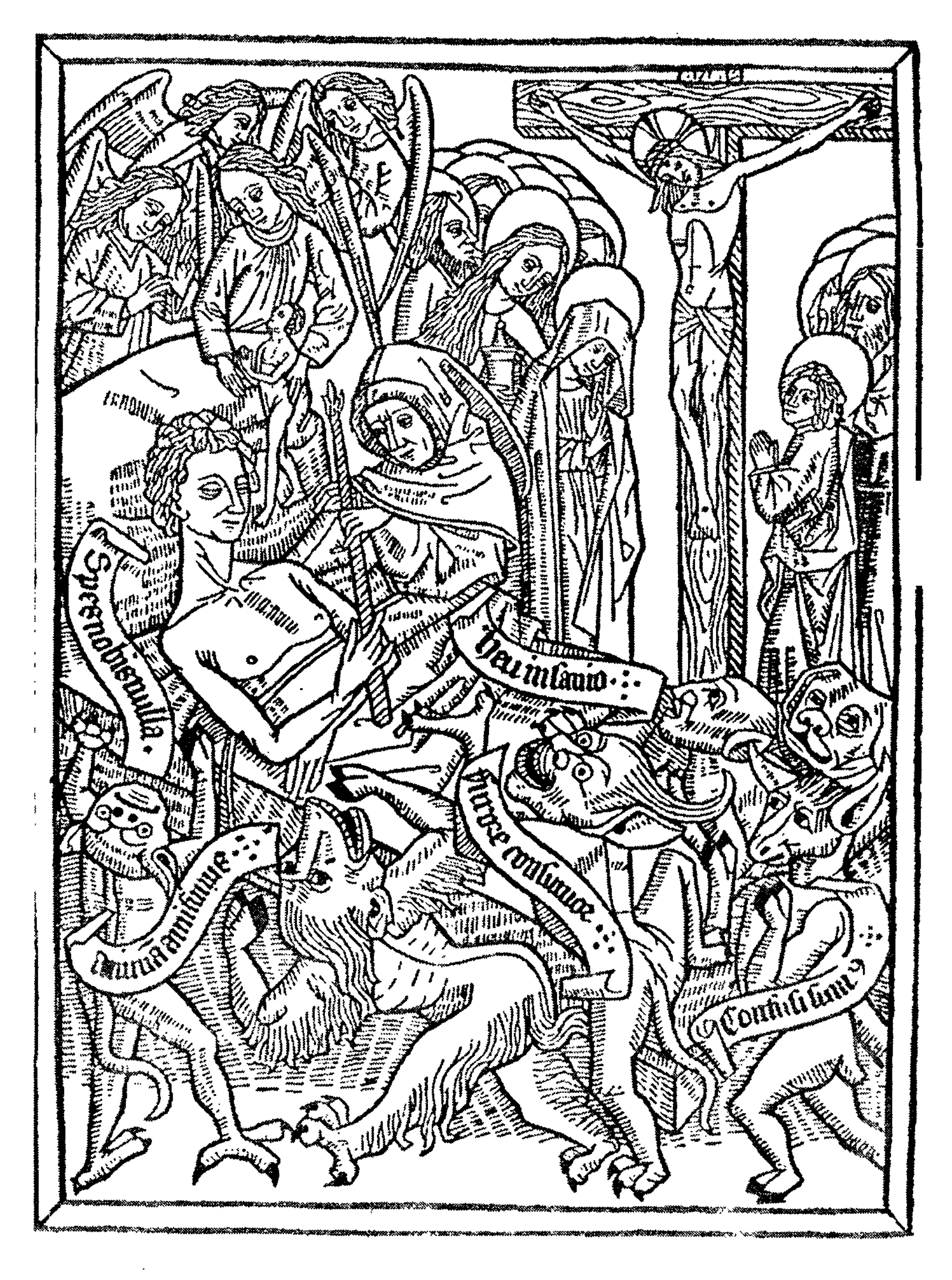
Питавшее эти тексты осознание последнего часа как решающего для дальнейшей судьбы души было выработано, конечно, гораздо раньше. Характерный пример дает нам уже «Житие св. Евфрасии» — текст из корпуса Vitae patrum. Святая, чувствуя приближение смерти, произносит следующий монолог: «Вот пришло время, когда должна буду сразиться с дьяволом, и душа моя хочет выйти из меня (anima mea a me expetitur). Сжалься надо мной, твоей служанкой, Господи Иисусе Христе, отпусти мне еще хотя бы один год, чтобы мне оплакать мои грехи, ибо я еще не покаялась (sine poenitentia sum). Не совершилось во мне дело спасения (non est in me opus salutis); и никто ведь в аду не исповедуется тебе. Нет покаяния в могиле, после смерти уже не смогу слезами помочь себе (lacrymis praevalere); ибо те, кто в аду, не славят тебя, Господи, но лишь живые славят твое святое имя».

Из этого текста становится ясным, почему именно последние моменты жизни столь важны для дальнейшей судьбы души: Евфрасия с чрезвычайной остротой осознает то, о чем мы уже говорили выше (в статье *Ад: Состояние грешников в аду*): грешники в аду находятся в некоем «окончательном состоянии», там уже нельзя пролить слез раскаяния, там не может совершиться «дело спасения». Последние слезы человека — те слезы, которые он проливает в свой последний час.

Господь не дает Евфрасии чаемого ею года жизни, и наступает миг ее смерти. Последние свои слова она обращает к аббатисе: «Молись за меня, ибо великая борьба идет в моей душе в этот час (magnum certamen est in anima mea in hac hora)» (Житие св. Евфрасии. Гл. XXXV. Col. 639-640).

Св. Мартин (по свидетельству его биографа Сульпиция Севера) последние свои земные слова обращает к дьяволу, которого видит стоящим у ложа (любопытно, что присутствующие здесь же монахи никакого дьявола не видят): «“Что стоишь здесь, кровожадный зверь (cruenta bestia)? Ничем во мне, губитель (funeste), не поживишься. Авраамово лоно принимает меня”. С этими словами отдал дух небу» (Сульпиций Север. Эпистола 3. С. 342). Последняя фраза, разумеется, говорит о победе Мартина: дьяволу не удалось «поживиться».

Мотивы и подробности этой, по выражению св. Евфрасии, «великой борьбы» — борьбу за душу человека — будут развиты в позднейшей средневековой литературе. Некоторые из этих подробностей появляются уже и в раннехристианских монашеских текстах — в частности, мотив дьявола, присутствующего у смертного одра. Такова не лишенная анекдотического оттенка история о смерти аббата Иосифа из Панефа в «Речениях старцев»: «Говорили об аббате Иосифе, что когда он умирал, а вокруг него сидели старцы, он, взглянув на вход, увидел там сидящего дьявола. Позвав ученика, аббат сказал ему: “Принеси-ка



Демоны спорят с ангелами о праве на душу умирающего.
"Искусство умирать", Аугсбург, ок. 1471.

мне палку; этот думает, что если я стал совсем стар, то уже с ним и не справлюсь". Взял он в руки палку, и старцы увидели, что дьявол тут же убрался за дверь, как собака, и больше уже не появлялся» (Речения старцев, греческий вариант. Col. 251).

В старофранцузской поэме «Змей суда» дьяволы сидят на груди больного грешника, ожидая момента, когда душа покинет тело; у них имеется свиток, на котором перечислены грехи умирающего и обещаны страшные муки в «печальном крае» (Оуэн, 82). В видении Альбериха (XII в.) демон, борясь с ангелом за душу грешника, показывает книгу с записью его грехов, но ангел проливает на ее страницы флакон со слезами праведников, и записи смываются (Гуревич, 198). Таким образом, отнюдь не предполагалось, что дьяволы являются за душами одних лишь грешников: они приходят за всякой душой, в надежде ее получить «просто так», и требуется вмешательство божественных сил, чтобы спасти душу от ада. Презумпция невиновности в такой системе представлений не действовала; добродетельность не обеспечивала невмешательства сил зла, но лишь позволяла надеяться на вмешательство сил добра. Это видно, например, из средневековой легенды о смерти реймского архиепископа Жерве (ум. в 1067): некий римский монах, проводивший ночь в келье за молитвой, услышал вдруг в коридоре страшный шум; открыв дверь, он увидел толпу странных личностей, которые на вопрос монаха об их намерениях ответили ему следующее: «Мы — ангелы Сатаны, возвращаемся из Реймса. Мы несли уже с собой душу архиепископа Жерве, но по причине его многочисленных добрых дел ее у нас отобрали, и потому мы сильно не в духе» (Коллен де Планси, 302). Кульминационной формой такого рода представлений, возможно, следует считать учение Лютера о том, что дьявол подстерегает нас буквально на каждом шагу, и требуется постоянное вмешательство доброго ангела, чтобы несчастья не происходили ежеминутно (Роскофф, II, 370-376). В средневековых немецких Пассионах дьявол является даже к подножию распятия за душой Иисуса, не зная, разумеется, о его божественности, — но нечистого отгоняет мечом архангел Гавриил (Рудвин, 59-61).

На исход схватки между ангелами и демонами могла влиять и сама душа умершего, как то происходит в легенде о короле Дагоберте I: демоны, приковав душу умершего короля к лодке, везут ее к жерлу Этны (мыслившемуся как вход в ад), но тут душа призывает на помощь святых Дени, Мориса и Мартина, которые нисходят на светящемся облаке и забирают душу в рай (Коллен де Планси, 193).

В легендах, где сочувственно изображается гибель какого-нибудь злодея, ангелы вообще не вмешиваются в действия дьявола, который в подобных случаях явно приветствуется рассказчиком как исполнитель Божьей воли. Такова, например, легенда о смерти в 1100 г. Вильгельма Рыжего (сына Вильгельма Завоевателя) — тирана, прославившегося жестокостью. Он якобы был убит на охоте стрелой, посланной неизвестно откуда; спутники, приняв его последний вздох, увидели огромного козла, черного и очень волосатого, который уносил на себе изуродованный, пронзенный насквозь дротиком труп мужчи-

Архангел Михаил и демон взвешивают душу на весах справедливости.
Справа ангел впускает праведную душу в рай.
Алтарный образ из церкви в Соригероле (Испания, Каталония, 13 в.).



ны — видимо, символизирующий в легенде душу короля. На вопрос о смысле своих действий козел ответил следующим образом: «Я дьявол; я несу Вильгельма Рыжего, чтобы представить его на Божий суд, где он будет осужден за свое тиранство; и тогда он пойдет со мной» (Коллен де Планси, с. 315).

Разновидность мотива борьбы за душу — иконографический сюжет о взвешивании души на весах справедливости: ангел (архангел Михаил) и дьявол на весах справедливости взвешивают судимую душу, при этом демон пытается мошеннически склонить показания весов в свою сторону. Так, на картине неизвестного каталонского мастера (XVI в.; ГМИИ) красный дьявол тайком от архангела Михаила обрезает чудовищно огромными ножницами чашу весов с праведниками.

См. также: *Борьба с дьяволом: Преграждение пути.*

БОРЬБА С ДЬЯВОЛОМ

«Лучше иметь в дьяволе врага, чем господина», — гласит афоризм св. Проспера Аквитанского (Сентенции, Cap. CXXXV. Col. 445). Борьба человека с дьяволом имеет целую иерархию форм, которые простираются от простейших магических средств до напряженного личностного противостояния.

Интериоризация войны

Раннехристианские и средневековые тексты описывают эту борьбу как войну — но войну, перенесенную вглубь души, интериоризированную: «Не внешнего врага нам следует бояться: в нас самих заключен враг (in nobismetipsis hostis inclusus est). Внутри, в самих себе каждодневно ведем войну...» (Кассиан. О монастырских установлениях. Lib. V, cap. XXI. Col. 237-238).

Все атрибуты античного военного дела, все понятия военной науки, все виды вооружения используются в описаниях этой внутренней войны — но уже в переносном, фигуративном смысле, как метафоры. «Увидев, что пришло время духовных войн (tempus bellorum spiritualium), как воины Христа, ... пребудем в лагерях Церкви (Ecclesiae maneamus in castris), будем бодрствовать в бо-

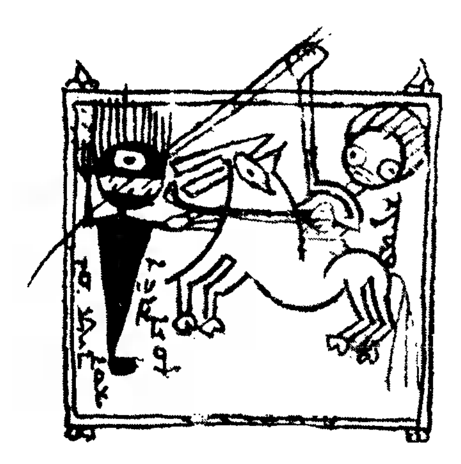
евом строе Христа (vigilemus in acie Christi)» (Петр Хризолог. Проповедь XII: О посте и искушениях Христа. Col. 222-224). Последовательная метафоризация военных реалий порождает пространные словесные построения, вроде следующего: «Порочные демоны имеют оружие, но и праведные вооружены. У праведного есть щит веры, у дурного же свой щит — щит неверия; у первого — меч разума, у второго же — меч безумия и безрассудства. Тот защищен латами справедливости, этот — опоясан доспехами несправедливости» и т. д. (Василий Великий. Комментарий к книге пророка Исаии. Cap. 13, 260. Col. 575).

Магические средства и ритуалы

Согласно идее, которая наиболее характерна для народных поверий (но оказала отчасти влияние и на ученую демонологию), существует некая совокупность средств, механическое, безличное применение которых способно отогнать или победить демона. Перечень такого рода средств можно выстроить на основе Ветхого Завета: сюда относятся колокольчики, в данном случае — пришитые к одежде священников (Исх. 28:33-35); звуки труб (рогов) (Исх. 19:16; Лев. 25:9); курения (благовоний) (Лев. 16:12-13); смазывание кровью дверных косяков (Исх. 12:7); голубой цвет (нити из голубой шерсти, вплетенные в кисти на краях одежд) (Числ. 15:38); священные тексты заповедей, навязанные на руку или в виде повязки над глазами (Втор. 6:8, 11:18) (Хиллерс, 1523). К наиболее надежным христианским средствам противостояния дьяволу относили чтение молитвы (наиболее эффективным считалось так называемое «ангельское приветствие» — Ave Maria: слова, с которыми ангел обратился обратился к деве Марии — главной защитнице от козней дьявола; см. *Дева Мария и дьявол*); поднятие креста; святую воду; соль; колокола и т. п. С подобными освященными средствами часто смешивали и те, которые не были связаны с церковными практиками или с авторитетом Библии: освистывание и оплевывание дьявола (первое практиковалось еще отцами-пустынниками), использование бронзы, железа, огня, лука и чеснока и т. п. В византийских народных легендах демоны боятся орудий, слабо связанных с христианскими представлениями о священном: огня, ударов хлыста и т. п. Перечни такого рода средств мы находим и в демонологических трактатах; так, Михаил Пселл в качестве орудий против дьявола называет имя Иисуса, крестное знамение, призывание святых, чтение Евангелия, освященное масло или святую воду, святые реликвии, исповедь и наложение рук священника на голову одержимого (О деянии демонов). Помогали от дьявола также некоторые папские грамоты (brevi), носимые в ладанках на шее или зашитые в платье; разные амулеты; из драгоценных камней — хризолит и агат. В то же время более поздняя демонология все чаще проявляла и скепсис по отношению к этим столь испытанным средствам в виду очевидной их наивности против столь могущественного и сильного врага, как дьявол. Этот скепсис отчасти разделялся и массовым сознанием, что видно из многочисленных легенд, в которых демоны не только спокойно переносят применение против них святой воды и т. п., но и сами оказываются способными

читать молитвы и произносить святые имена (см. *Сила и бессилие дьявола*).

К этой же категории можно отнести и ритуальные формы противостояния дьяволу, со времен раннего христианства включавшиеся в состав литургии, — прежде всего ритуал отречения от дьявола, входивший в состав обряда крещения. Посвящаемый, отвечая на вопрос священника, отрекается ли он от дьявола и его дел, произносил готовую формулу отречения, которая варьировалась в разных литургиях, сохраняя всюду, естественно, утвердительный смысл. «Я отрекаюсь от тебя, дьявол, от твоих дел, от твоей роскоши (помпы) и твоих царств». Слово «помпа» (его православный эквивалент — «студ»: «И всея службы его, и всех аггел его, и всего студа его»), которое фигурирует почти во всех формулах отречения и в более поздние времена ассоциируется, несомненно, с роскошью, первоначально означало языческую процессию. Так, Тертуллиан под помпой дьявола, от которой следует отречься, понимает, видимо, шествие в цирке, когда статуи языческих богов несли по кругу перед представлением или состязанием (Келли, 97-98).



Царь Соломон протыкает копьем дьявола (Асмодея). Со средневекового амулета.

Крестное знамение и издувание

Раннехристианские святые отцы, нередко ведшие в отношении дьявола весьма сложные военные действия, тем не менее часто прибегали и к «наивным» стандартным средствам борьбы. Два наиболее распространенных из них — крестное знамение и т. н. издувание; первое представляет собой форму защиты, второе — форму нападения. Афанасий Великий в «Житии св. Антония» определяет крестное знамение как сотворение дома-крепости, окружающее христианина неприступными стенами: «Знак креста и вера Господа для нас — неприступная стена» (Cap. 8. PL, 73. Col. 132). Издувание (insufflatio, exsufflatio) как мощное оружие атаки уподобляется нестерпимо жгучему огню: «Издувания святых и призывание Божьего имени, как свирепейшее пламя, жжет и обращает в бегство демонов» (Кирилл Иерусалимский. Мистагогический катехизис II, 3. Col. 1079).

Сульпиций Север в «Диалогах» описывает действие издувания: св. Мартин приходит к некоему римскому чиновнику по имени Авитиан «и видит, что у него за спиной сидит демон огромной величины. Он начал его издали издувать (eminus exsufflans). Авитиан, думая, что Мартин издувает его самого, спросил: "Почему ты, святой отец, так со мной поступаешь?" "Не с тобой, — отвечает

Мартин, — но с тем страшным, кто у тебя за плечами"». Дьявол, разумеется, тут же исчезает (Сульпиций Север. Диалоги. III. 8. Col. 216).

Уменьшение силы дьявола: борьба за территорию

Сила дьявола (см. *Сила и бессилие дьявола*), согласно средневековым представлениям, постепенно умаляется: в частности, ее сильно уменьшило появление в мире Священного Писания. Умножение Божьего слова означало убывание дьявольской власти над землей: «Сатана столько получает ран, сколько слов Божьих запишет историк (antiquarius)» (Кассиодор. Установления божественных и светских наук. Lib II. Cap. 30. Col. 1145).

Уменьшают эту власть и подвиги святых — именно поэтому дьявол так их ненавидит. Жизнь человека на земле уподоблялась средневековыми богословами постоянной войне с дьяволом: люди — солдаты Бога; «каждодневно стоим мы на линии фронта (in acie), каждодневно принимаем стрелы его искушений», — утверждает Григорий Великий (Моралии, 2:18).

Уменьшение силы дьявола в воображении средневекового человека воплощалось зримо, в образе постепенного сокращения территории, подвластной демонам (см. *Места обитания демонов*), поэтому деятельность святых имела своеобразный территориально-агрессивный характер: святой стремился не только одолеть демонов духовно, но — в конечном итоге — очистить от них землю в прямом и буквальном соответствии апостольскому слову: «не давайте места диаволу» (Еф. 4:27). «Нет вам места», — бескомпромиссно заявляет демонам некий старец из раннехристианской легенды (Речения старцев, греческий вариант. Об авве Илии. Col. 183-185). Вступив в победоносную борьбу с демоном, святой преследует его с неуклонностью армии, добивающей разгромленного противника.

Когда святой Аматор вступил на остров, «именуемый Галлинария», обитавшие там «князь демонов Вельзевул» и его свита покинули остров «с воем и шумом» и обосновались на придорожной скале с целью совращать путников; но непреклонный Аматор последовал за ними и прогнал их именем Христа и оттуда (Деяния святых, 1 мая).

Пустыня

Самым типичным местом обитания дьявола была пустыня. Уход святого в пустыню — не просто удаление от мира, но начало территориальной войны с дьяволом: пустыня в библейской традиции — вотчина дьявола, и святой, удалявшийся туда, знал что вторгается на запретную, вражескую территорию.

Когда родные приходят проведать св. Антония в заброшенной крепости в пустыне, они слышат «жалобные голоса» демонов, уговаривающих святого: «Уходи из наших мест: что тебе пустыня? Ты не выдержишь наших козней». Святой, разумеется, не внемлет этим просьбам-угрозам (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 13. PG, 26. Col. 863). Деятельность отцов-пустынников по захвату дьявольских территорий казалась настолько успешной, что в том же

«Житии св. Антония» Сатана (явившийся в виде «некоего» высокого роста) жалуется: «Нигде мне не осталось места, ни земли, ни страны. Повсюду селения христиан, и пустыня заполнена монахами» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 41. PG, 26; Col. 903-904).

Кладбище, могила, гробница

Другим устойчиво ассоциируемым с демонами местом было кладбище, особенно старые заброшенные погосты. Макабрическая история из «Речений старцев» показывает, с каким бесстрашием святые отцы вторгались в эти мрачные места.

«Пришел однажды Макарий Скифский в место под названием Теренутин (Terenuthin), и вошел для ночлега в склеп, где с давних времен лежали тела похороненных там язычников. И один из скелетов он положил себе под голову, наподобие подушки из тростника. Демоны же, увидев его уверенность в себе, возненавидели его и решили его напугать. Как бы обращаясь к некоей женщине, они позвали: "Нонна, пойдем с нами купаться". И тут другой демон из-под него, изображая, что говорит мертвый, отвечает им: "Какой-то чужак лежит на мне, не могу идти". Однако старец не устрашился, но смело ударил труп, сказав ему: "Вставай, иди, если можешь". Демоны, услышав это, громко завопили: "Ты победил нас". И бежали в смятении» (Речения старцев: De Vitis patrum liber V. Libel. 7, 10. Col. 894).

В причудливой истории, рассказываемой Палладием о Макарии Александрийском, святой, странствуя по египетской пустыне, вознамерился осмотреть «гробницу-сад» (κηποτάφιον), возведенную для себя некими «магами фараона», братьями по имени «Янн и Мамбр» (Jannis et Mambris): надеясь после смерти вкушать все наслаждения в этом райском уголке, маги построили сооружение «из квадратных камней», вырыли колодец в насадили «деревья всех видов».

Разумеется, это место полюбили демоны, привлеченные сюда «нечестивыми искусствами» (per infamis artis) магов. Они делают все возможное, чтобы не допустить сюда Макария. Так, Макарий, чтобы не заблудиться, втыкает в песок тростниковые палки, используя их в качестве мильных столбов-ориентиров. После же своей последней ночной стоянки Макарий обнаруживает, что все воткнутые им тростинки лежат у его изголовья: демон вытащил их из песка и, собрав, «преподнес» их святому. Этот трюк не останавливает Макария: ведь он «верил не в тростинки, а в Божью милость (non speraret in arundinibus, sed in Dei gratia)».

Когда Макарий все-таки доходит до саркофага магов (monimentum), его встречают «семьдесят демонов», настроенных более чем враждебно: так, некоторые из них, «летая в воздухе, как вороны» (corvi), пытались впиться в лицо старца. Между демонами и Макарием происходит любопытный диалог. Чего ты хочешь от нас, Макарий, зачем подступаешь к нам, вопрошают демоны: «нашу пустыню (solitudinem) ты и подобные тебе уже забрали себе и изгнали оттуда наших сородичей. Нет у нас с тобой ничего общего. Зачем вторгаешься в наши места? Ты анахорет, и довольствуйся пустыней (Tanquam anachoreta,

contentus esto solitudine). Те, кто создал это место, передали его нам (eum nobis assignarunt), ты не можешь здесь оставаться. Зачем ищешь ты войти в это владение, в которое не входил никто из живых людей, с тех пор как братья, его построившие, были здесь нами похоронены?». Макарий отвечает: «Я все же войду и посмотрю, а затем уйду отсюда». Демоны говорят ему: «Ты обещаешь это нам по совести» (Hoc nobis promitte in tua conscientia), Макарий подтверждает обещание и входит, как говорится в тексте, «в рай» (in paradisum), где его встречает дьявол, угрожающий обнаженным длинным мечом — ромфеей. Макарий обращает к нему следующие слова: «Ты пришел ко мне с обнаженной ромфеей, я же выступаю против тебя во имя Господа Саваофа, в боевом строю Бога Израилева (in acie Dei Israel)». Похоже, дьявол не находит, что ответить Макарию, так как о его реакции ничего не сообщается. Святой осматривает внутренность «рая», обнаруживает там «медный кувшин, висящий на железной цепи в колодце и уже попорченный временем (jam tempore consumptum), и плоды граната, внутри пустые, так как солнце их засушило, и множество золотых даров». Он покидает гробницу «без всякого шума» и через двадцать дней возвращается в свою келью (Палладий. Лавсаик. Cap. XIX-XX. Col. 1114-1115).

Из многочисленных текстов на тему территориальной борьбы между дьяволом и человеком эта история Палладия выделяется прежде всего своей двусмысленной концовкой. Святой, казалось бы, не одерживает над демонами бескомпромиссной победы, но проявляет странную уступчивость, заключает с ними договоренность (что чрезвычайно необычно для раннехристианских текстов!) и, неукоснительно ее придерживаясь, покидает нечистое место, не присоединив его к христианским владениям. Уж не фиаско ли это?

При поверхностном прочтении история в самом деле выглядит странной: святой, руководствуясь каким-то едва ли не познавательно-туристическим интересом, приходит к заброшенной гробнице, пугается угроз засевших там демонов, на унизительных условиях добивается все-таки права войти в гробницу, быстро, как робкий экскурсант, осматривает ее и потихоньку, не одержав эффектной победы, удаляется. Попробуем, однако, проникнуть в скрытый смысл рассказа. Нетрудно заметить в нем аллюзию на книгу Бытия: гробница магов именуется и «садом», и «раем» — не без намека на «сад Едемский»; если в книге Бытия этот сад и «путь к дереву жизни» охраняет «Херувим и пламенный меч обращающийся» (Быт. 3:24), то и здесь его охраняет дьявол с мечом, явно имитирующим пламенный меч херувима.

Демоны, проявляя свою характерную страсть имитировать и пародировать все дела Бога (см. *Имитатор*), и здесь создают некую пародию-имитацию — пародию на рай. Навсегда лишенные прав на вход в подлинный, Божественный рай, демоны пытаются построить земной рай для себя; и если рай Божественный закрыт для демонов, то рай демонический совершенно аналогичным образом должен быть закрыт для людей: вот почему демоны говорят, что в их рай «не входил никто из живых людей». Все же допустив в этой пародийный рай «живого человека», демоны тем самым допускают разрушение созданной

ими эфемерной иллюзии: Макарий убеждается в том, что ничего подлинного и ценного в «гробнице-саде» нет, место «дерева жизни» в нем занимают смерть и разрушение, место плодов познания добра и зла — испорченные засохшие гранаты.

«Гробница-сад» в истории Палладия фигурирует не в качестве реальной территории, которую нужно завоевать, но скорее в качестве некой метафизической иллюзии рая, которую нужно разрушить. Именно эту цель и преследует Макарий, и ему удается ее достичь, проявив обманчивую уступчивость. Макарий обманывает демонов: они не понимают, что впустив святого в свое владение на несколько минут, они спасут свою территорию, но потеряют нечто более ценное — созданный ими «симулякр».

На примере этой истории мы видим, что земля, «территория» в демонологических легендах может как бы переходить в метафизическое измерение; в этом случае победа перестает быть простой территориальной экспансией, но принимает гораздо более тонкую форму — так, Макарий, отказываясь от захвата физически реальной территории, разрушает целый иллюзорный метафизический мир.

Борьба за другие места: вулкан, языческий храм

Помимо пустыни и кладбищ существовали и другие места, где гнездились демоны и откуда их нужно было непременно изгнать, — например, вулканы, нередко принимаемые за врата ада. Так, святой Филипп изгнал демонов из жерла огнедышащей горы со словами «Яви, Господи, твой лик, и сонмы демонов истребятся!»; он сделал знак Священным Писанием, которое держал в руке, — и демоны «посыпались с вершины горы, как камни, жалостно вопия: “О, горе нам! Снова святой Петр гонит нас рукой пресвитера Филиппа!”» (Деяния святых, 12 мая, т. III, с. 30). Еще большего удалось достичь святой Агате, которая на несколько веков погасила огонь Этны (Деяния святых, 5 февраля).

Раннехристианские подвижники ожесточенно боролись и за территорию языческих храмов, в которых демоны гнездились во множестве, что не удивительно: ведь языческие боги были переосмыслены как демоны. Авва Илия, герой «Речений старцев», рассказывает следующую характерную историю:

«Некий старец пребывал в языческом храме, явились демоны и говорят ему: “Уходи из нашего места”. Старец отвечает: “Нет вам места”. Тут они начали разбрасывать повсюду его финики. Старец упорствовал, а финики собирал. Тогда демон, схватив его за руку, потянул прочь из храма. Когда же оказался старец у дверей, то протянул к ним другую руку и возопил: “Иисусе, приди мне на помощь”. Тут демон немедленно бежал» (Речения старцев, греческий вариант. Об авве Илии. Col. 183-185).

Извержение нечистого: летающий гроб

Мотив захвата святыми оккупированной демонами «нечестивой» земли имеет любопытную инверсию: святая земля извергает из себя преданного дьяволу нечестивца, тем самым сама себя очищая. Историю такого рода рассказывает

Григорий Турский в «Книге чудес». Некий злодей по имени Антонин был похоронен в базилике св. Винцента в Толозе (нынешняя Тулуза). Но однажды ночью «гроб его вылетел из святой базилики и упал посреди двора... Родственники же его, не осознав волю Бога и не поняв, какое оскорбление они нанесли святому, в чьем храме они опрометчиво похоронили недостойного, вновь поместили гроб в то же место, закопав его поглубже. Утром же они опять нашли его выброшенным из окна и стоящим посреди двора, — и теперь уже поняли, какое чудо сотворил Бог. Гроб, никем более не тронутый, так и остался на месте, куда он был извергнут, как знак совершившегося чуда» (Григорий Турский. Книга чудес. Lib. 1. Cap. LXXXIX. Col. 784).

Оборона: келья как оборонительный рубеж

Молитвы, посты, а тем более строительство скитов, церквей и монастырей в пустыне отнимали у дьявола занимаемые им земли и провоцировали его на ответные действия, — ведь он, конечно, «не упускал возможности отомстить непрестанными искушениями за уменьшение своей области» (Роскофф, II, 154-155).

Вот почему нередко от победоносного наступления святым отцам приходится переходить к обороне и сражаться за крохотный клочок земли: именно этим занимаются святые столпники и обитатели колодцев, воспринимающие свой предельно узкий мир как крепость, осаждаемую демонами. Порой святые вынуждены даже бежать от демонов. Так, святой Алферий, которого дьявол неустанно преследовал за его благочестивые подвиги, в конце концов, чтобы избавиться от мучителя, бросился со скалы на морской берег. Однако бегство обернулось для святого победой: его сотоварищи со стенаниями пришли на место падения, чтобы предать тело земле, но обнаружили святого невредимым; в результате слава Алферия, которую завистник-демон желал уменьшить, спровоцировав схимника на самоубийство, не только не умалилась, но и возросла (Деяния святых, Жизнь святого Алферия, 12 апреля).

Рубежом обороны для святого служила его келья. Именно в келье монах, по собственному мнению, уподоблялся Богу: «Для мудреца, сидящего в келье, мера — Господь, ибо он уподобляется Богу в том, что [так же, как и он] становится невидимым» (Павел из Таммы. О келье. 47-48. P. 94; интерпретацию см.: Бракк).

Популярный завет монашеской жизни гласил: «Что вода — рыбе, то келья — монаху» (Quod aqua piscibus, hoc cella monachis); пассивная, оборонительная тактика (впрочем, как мы уже видели, сосуществующая в монашеском поведении с активно-наступательной) исходила из предположения, что вне кельи душа монаха подвержена смертельной опасности. Раннехристианские тексты полны историй о том, как дьявол терпеливо (нередко в течение многих лет) осаждает монаха, укрывшегося в своей келье. Авва Натанаэль, герой «Лаузийской истории» Палладия, которого дьявол провоцирует покинуть келью и построить новую, в конце концов понимает, что сделал это совершенно напрасно, и остаток жизнь проводит безвылазно в старой келье:

«Когда с самого начала был обманут демоном, всех обманывающим, который его ослабил, ввергнув в небрежение и душевное уныние, и изгнал из кельи

(выглядел же в своей первой келье печальным и удрученным), то, покинув келью, построил другую, ближе к деревне. Завершил он келью и жил в ней три или четыре месяца, и вот ночью является демон, держа плетку из бычьей шкуры (taurea), как ликторы, ... и производя этой плеткой шум. Прогневанный этим, блаженный Натанаэль сказал ему: "Кто ты такой, что творишь подобное в моем прибежище?" Демон же ответил: "Я — тот, кто изгнал тебя из твоей первой кельи, а теперь я пришел, чтобы и отсюда тебя изгнать". Понял блаженный Натанаель, что обманут, и вернулся в свою первую келью, и в течение тридцати семи лет не выходил за порог, сражаясь с демоном, который столько всего делал, чтобы вынудить святого покинуть келью, что об этом и говорить не позволительно» (Палладий. Лавсаик. Cap. XVIII. Col. 1107-1108).

Впрочем, и оборонительная позиция, занятая в собственной келье, позволяла многим святым старцам одерживать блистательные победы: ведь демоны, стекаясь к келье, попадали в зону действия духовной силы старца и оставались там обессиленные и обездвиженные, как мухи в меду. В рассказе из «Речений старцев» авва Феодор, сидя у входа в свою келью, «повязывает» всех подряд демонов, которые появляются у кельи и пытаются в нее войти. «Явился к нему демон и пожелал войти в келью, но старец повязал его снаружи у входа в келью (здесь, как и во многих сходных текстах, глагол «повязать» означает не физическую, но некую духовную связанность-обездвиженность — А. М.). Тут является другой демон, чтобы войти; и его старец повязал. И является третий демон, и видит, что двое первых повязаны, и говорит им: "Почему стоите здесь снаружи?" И отвечают они: "Тот, что сидит у кельи, не позволяет нам войти". Тут третий попробовал войти силой, а старец и его повязал. Опасаясь молитв старца, демоны попросили: "Отпусти нас". И старец им сказал: "Идите". И опозоренные, они пошли прочь» (Речения старцев, греческий вариант. 27. Col. 193-194).

Преграждение пути

Как выражение все той же борьбы за территорию можно интерпретировать и характерный для раннехристианской демонологии мотив преграждения пути.

Линия судьбы человека и всего человеческого рода направлена вверх, в небо, — и демоны преграждают человеку именно этот вертикальный путь, который самим демонам заказан. Дьявол тянет человека от неба вниз, не давая ему устремиться вверх:

«Разве враг наш не стремится сделать именно так, чтобы мы, оставив надежду на небо (relicta spe coelesti), припали к земле? Нужно быть бдительным, чтобы ему это не удалось и чтобы мы могли сказать: "Наше же жительство — на небесах" (Флп. 3:20)» (Проспер Аквитанский. Толкования псалмов 100-150. Пс. 117. Col. 406).

По мнению многих богословов, согрешившие ангелы с высшего, эфирного неба были сброшены в область «темного воздуха», на «среднее небо» и т. п. (см. *Места обитания демонов*). Демоны оказались в некой низшей и несовершенной области неба, которая для демонов — все равно что для нас темная и



М. Шонгауэр. Искушение св. Антония. Гравюра.

тесная темница. Оказавшись, таким образом, в промежуточной области между землей и запретным для них истинным небом, демоны пытаются и нам преградить путь к небесам:

«Мы знаем, что нечистые духи, павшие с эфирного неба (e coelo aethereo), блуждают посреди нашего неба и земли; видя свое падение с небес по причине своей грешной гордыни, они тем больше завидуют восхождению человеческих сердец к небесам» (Григорий Великий. Моралии. Lib. 2. Cap. 47. PL 75. Col. 590);

Многочисленными и многообразными кознями дьявол стремится закрыть и утаить путь небесного странствования (viam coelestis itineris); он непрерывно прилагает усилия, чтобы притянуть к себе обманом или насильно как можно большую толпу несчастных» (Фульгенций. Об отпущении грехов. Cap. VI. Col. 531).

Этот богословский мотив в раннехристианском воображении облекается в детализированные образы. Так, в «Страстях святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты» (Cap. I, § III. Col. 24-29) Перпетуе является следующее видение: «Вижу золотую лестницу удивительной вышины и такую узкую, что по ней можно восходить лишь в одиночку... Под этою лестницей лежал огромный змей (draco), который готовил всякие козни восходящим и пугал их, чтобы они не могли взойти». Лестница, разумеется, ведет в Небесный Град, змей — дьявол; восходя по лестнице, Перпетуя попирает его главу, в полном соответствии с 90 псалмом: «попирать будешь льва и дракона» (Пс. 90:13).

Другой, но сходный по смыслу образ рисуется Иоанну Златоусту: надежда, в которой «мы спасены» (Рим. 8:24), — «словно крепкая свисающая с неба цепь, которая удерживает наши души и понемногу тянет их вверх»; дьявол же отягощает нас «сознанием дурных поступков», а потом и «свинцом отчаяния» — «те, кто под этой тяжестью отрывается от цепи, тонет в бездне несчастий» (Иоанн Златоуст. К Феодору падшему. Увещание 1-е. Col. 279-280).

Борьба за душу, разыгрывающаяся в последний момент жизни человека, также нередко представляется в образах прегражденного пути. «Представь, каким страхом и ужасом терзается душа в этот день, когда видит близ себя этих демонов, ужасных, свирепых, жестоких, немилосердных и диких... Душа, которую держат святые ангелы, устремляется в воздух, но наталкивается как бы на откупщиков, сторожащих путь восхождения: они удерживают души и препятствуют им восходить. Ведь грехи, которые есть у каждого, — собственность откупщиков, и всякий должен эти свои грехи отдать откупщикам» (Кирилл Александрийский. Гомилия XIV: Об исходе души и о втором пришествии. Col. 1074).

Именно такой конфликт между ангелами, несущими душу к горним высям, и демонами-«откупщиками» описан в знаменитом видении св. Антония. В нем святому дано заглянуть в таинство собственной смерти, увидеть ту борьбу, которая ждет его в последний час жизни:

«Когда однажды собрался вкусить пищи, и когда встал для молитвы около девяти часов, ощутил, что восхищен душою: и что весьма удивительно, когда он стоял, то видел себя как бы помещенным вне себя и кем-то уносимым по воздуху. Затем он увидел страшных и ужасных, стоящих в воздухе, которые хотели препятствовать его пролету. Сопротивляясь тем, кто его влек, они утверждали, что он отныне подвластен им; и когда они потребовали доказать, не подлежит ли Антоний от его рождения ответственности перед ними, то те, кто вели Антония, ответили отказом и сказали: "Все его провинности Господь уничтожил от рождения; с того же времени, как он стал монахом и посвятил себя Богу, его по праву можно проводить". И когда те таким образом обвинили и не смогли доказать обвинение, путь сделался свободен...» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 65. PG, 26. Col. 935).

Мотив устремления вверх как выражение космической судьбы человека вновь и вновь повторяется в раннехристианских текстах, словно бы предвосхищая вертикальную устремленность готических соборов. Дьявол препятствует этому устремлению, пытаясь буквально пригнуть человека к земле. Именно в таком духе Петр Хризолог трактует Евангельский стих: «Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться» (Лк. 13:11): «Имела дух немощи и была скорчена; рана ее зияла, но не зиял виновник раны... Наказание ее было открытым, но в самом наказании был заключен палач скрытый; все видели скорченное тело, но не видели тяжести, которая его скрючила; посреди сограждан своих женщина носила своего врага, но сограждане не видели его и не могли его изгнать». Этот враг — дьявол, который людей «склоняет к земле, чтобы не видели небес, не вкушали горнего, не видели Бога (inclinat ad terram, ne coelum videant, ne superna sapiant, ne Deum aspectent), не вернулись к своей свободе при помощи своего Создателя, — но со склоненной головой, вперив взор в землю, всегда оставались пленниками под ярмом древнего врага» (Петр Хризолог. Проповедь CV. Col. 492-493).

В последний миг жизни важно придать душе правильное направление движения — обратить взгляд к небу. Пресвитеры, собравшиеся у смертного одра св. Мартина, стремятся облегчить его муки, предлагают перевернуть его на другой бок, — но при этом Мартин, который лежит лицом вверх, перестанет видеть небо — и его душа, уже собирающаяся в путь, потеряет правильное направление. Поэтому он отказывается от предложения коллег, — дух его уже взял курс, не следует его сбивать: «С очами и руками, постоянно воздетыми к небу, не отвращал непобедимый дух от молитвы, и когда пресвитеры, собравшиеся к нему, спросили его, не станет ли телу легче, если повернуть на другой бок, он ответил: “Позвольте, позвольте мне, братья, видеть скорее небо, чем землю, чтобы направить дух, уже идущий своим путем к Господу”» (Сульпиций Север. Эпистола 3. С. 342).

Если демоны преграждают человеку и его душе путь вертикальный — путь в небо, то святой, захвативший ту или иную территорию, преграждает демону путь горизонтальный, земной. Об этом свидетельствует следующая история из «Речений старцев»:

«Во времена Юлиана-отступника ... послан был демон этим самым Юлианом на Запад, чтобы получить там некий ответ. Демон же, достигнув места, где обитал один монах, стоял там десять дней неподвижно и не мог продвинуться дальше, ибо монах этот непрестанно молился, не делая перерыва ни ночью, ни днем. И вернулся демон ни с чем к тому, кто его послал. Спросил его Юлиан: “Почему ты так задержался?” И ответил ему демон: “Я медлил и вернулся без результата, потому что десять дней не пускал меня монах Публий: если бы он прекратил молитву, я бы прошел, — но он не прекратил...”» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI. Libell. 2, 12. Col. 1003).

Демоны, посланные к дому св. Амвросия чтобы искушать его, не могут к нему приблизиться, ибо видят вокруг всего дома «огромное пламя» (Якоб Ворагинский. Золотая Легенда: Житие св. Амвросия).

Эффективность молитвы святого в значительной степени определялась расстоянием, на которое демоны не отваживались приблизиться к нему. Молиться — значит отгонять демонов; чем успешнее молитва — тем дальше отстоят от святого демоны, не отваживающиеся подойти. Так, авва Софроний не без гордости сообщает о себе следующее: «Молился Господу, чтобы демоны не приближались к моей пещере, и увидел демонов, которые пришли и встали на расстоянии трех стадий от меня, а ближе приблизиться не могли» (Иоанн Мосх. Луг духовный. Cap. CLIX. Col. 3027).

«MEMENTO MORI»

Конечно, борьбу за путь в небо можно считать территориальной лишь в неком метафорическом смысле. Суть же этой борьбы состояла в том, что дьявол — этот *«Первый земной»*, по замечательному выражению Оригена, — стремился обратить человека к земным ценностям и тем самым пригнуть его к земле, отвратить его от духовного движения вверх. В этом желании дьявола переломить заложенный в самой космической судьбе человека вектор движения вверх и состоит, собственно, суть *искушения*.

Борьба же с дьявольскими искушениями могла, как ни странно, принимать причудливую форму обращенности вниз — к могиле, тлению, распаду. Достигнув самого низа земной судьбы — увидев внутренним (или, как в нижеприведенной истории, физическим) зрением смердящие трупы любимых людей, — раннехристианский человек отталкивался от этого ужасного опыта, как от трамплина, чтобы далее уже никогда не отступать от взятого к небу курса. Макабрическая история из «Речений старцев» (с вариациями не раз повторяющаяся в этом корпусе текстов) показывает, каким образом могила и труп использовались в монашеской культуре в качестве лекарства, излечивающего от любви к земному.

«Был в скифской пустыне некий брат, быстрый и бодрый в делах Божиих и в духовном общении (spiritali conversatione). Ему, однако, дьявол, враг рода человеческого, подослал такие помышления (immisit cogitationes), что вспомнилась ему красота некой знакомой ему женщины, — и вот в сильное смятение пришел он в помышлениях своих. Случилось так, что пришел его навестить, по воле Господа Иисуса, некий другой брат из Египта... И вот говорит египетский брат: "Умерла ведь эта женщина". А это была та самая женщина, с любовью к которой боролся вышеназванный брат. И услышав это, он через несколько дней отправился к месту, где было похоронено тело умершей женщины, и открыл ночью ее гроб, и пропитал свой плащ ее трупным гноем, и вернулся в свою келью, положил гниль у себя на виду, и сказал своим помышлениям: "Вот вы получили желаемое вами, насыщайтесь"; и так мучил себя этой гнилью, пока с ее помощью не прекратилось нечистейшее борение (sordissima impugnatio)» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III: 11. Col. 744).

Любопытно в этом тексте и то, что влюбленный брат воспринимает собственные «помышления» (cogitationes) не как часть самого себя, но как нечто

абсолютно внешнее, пришедшее извне: иначе он не обращался бы к этим «помышлениям» с речью. Мы сталкиваемся здесь с замечательной способностью раннехристианского человека отчуждать по необходимости часть самого себя — как бы произвольно сужать границы своей личности таким образом, чтобы «греховная» ее составляющая оказывалась вовне — как внешнее, а не внутреннее; чужое, а не свое (см. также *Двойник*).

«Не по плоти воинствуем»

Целый ряд легенд показывает, что борьба дьявола и человека ни в коей мере не лежит в физической плоскости: дьявол обладает огромной физической силой, но она ничто перед истинной святостью и *смирением* — главным оружием святых. Здесь в полной мере действуют библейские заповеди: «не мечом и копьем спасает Господь» (1 Цар. 17:47); «ходя во плоти, не по плоти воинствуем» (2 Кор. 10:3). Некий болонский монах-одержимый был так силен (силой дьявола), что рвал руками канаты; однажды, будучи прикованным цепями к ложу, он обратился к святому Иордану со словами: «О, слепец, если б я мог тебя достать, я бы разорвал тебя!». Святой освободил его от цепей и сказал: «Смотри: ты свободен! Делай, что хочешь», — однако одержимый не мог и пошевелиться, и когда Иордан положил свой нос ему на рот, тот мог его только нежно лизать (Деяния святых, 13 февраля). Бессмысленность и даже опасность попыток противостоять дьяволу физически, «с оружием в руках», демонстрирует следующий нравоучительный анекдот, рассказанный в «Речениях старцев»:

«Рассказывают о некоем брате, который сидел в пустыне и был совращаем демонами в течение многих лет, а сам же он думал, что они — ангелы. Иногда его отец по плоти приходил его навестить. Однажды он прихватил с собой топор, говоря себе: "На обратном пути нарублю себе хвороста". И тогда один из демонов опередил его, явился к его сыну и сказал: "Сейчас дьявол придет к тебе в обличии твоего отца, неся в корзине топор, чтобы убить тебя: ты же его опереди и дай ему отпор". Когда же отец, как обычно, пришел к сыну, тот выхватил у него топор и убил отца. И тут же пристал к нему злой дух и задушил его» (Vitae patrum, lib. VI. Libell. 4, 37. Col. 1022). Вейер, много веков спустя пересказывая эту историю, завершает ее следующей моралью: «Не знал монах, что дьявольский дух никаким мечом нельзя победить, кроме как мечом духовным» (Об обманах, гл. 16, § 5).

Впрочем, иногда мы наблюдаем не простой отказ от физической схватки, но нечто более интересное: преображение самого материального под воздействием чудовищного духовного напряжения борьбы. Физическая победа святого над дьяволом кажется в легендах подобного рода наивной, если не понять ее истинный смысл: святой одерживает победу средствами того самого мира, «князем» которого дьявол, согласно Библии, является. Простые щипцы, которыми святой Дунстан весьма успешно щиплет дьявола, принявшего облик красивой девушки, за нос (Яков Ворагинский. Золотая Легенда: Житие св. Дунстана), — здесь конечно, не магическое орудие, но выражение и символ духовной мощи свято-

го, «преобразившего» материальный предмет в средство духовной победы над искушением.

Духовная борьба с дьяволом, однако, не должна, согласно христианским представлениям, уподобляться ученому диспуту — борьбе ученых: дьявол, прекрасный ритор и полемист (многие демоны, как известно, готовы обучать своих заклинателей риторике), будет весьма рад втянуть своего оппонента в дискуссию, которая на самом деле является лишь сатанинским искушением и поэтому должна быть решительно отвергнута. Пример тому подает Лютер в анекдоте, пересказанном Вейером (Истории, 70): дьявол явился к нему в обличии монаха и принялся задавать богословские вопросы, которые становились все более трудными. Лютер втянулся в интересную дискуссию, но в конце концов, заметив под клобуком когти и копыта, воскликнул: «Приговор над тобой произнесен!» (т. е. приговор, вынесенный Богом над змеем-соблазнителем в третьей книге Бытия), — дьявол тут же исчез, оставив после себя мерзкий запах.

Утонченным искушениям дьявола противостоят не такие же утонченные средства борьбы, но нечто простое и обыденное; так, когда дьявол в обличии аббата является Петру Достопочтенному, аббату Клюни, его внезапно обращает в бегство обычное пение монахов, раздавшееся из трапезной; дьявол устремляется к «неподалеку расположенным уборным», где и тонет в нечистотах; так «нечистый дух был изгнан через место столь же нечистое, как и он сам» (Петр Достопочтенный. Col. 879).

С другой стороны, и дьявол, при всем обилии легенд о наносимых им физических увечьях и материальном вреде, заинтересован прежде всего в повреждении «души» и «ума», — о таком воззрении свидетельствует популярный афоризм, приведенный Вейером (Об обманах, гл. 20, § 8): «Если демон задумывает совершить зло, он первым делом расстраивает ум (mentem labefactat prius)».

Главная задача дьявола в его борьбе со святым состоит в том, чтобы отвлечь последнего от молитвы посредством искушений соблазнами или ужасами; во втором случае дьявол редко довольствуется такими штампованными приемами, как притаскивание в келью трупа повешенного (Роскофф, II, 161-162), но чаще с большим знанием дела принимает облик именно того животного, которого святой особенно боится (см. *Обличья дьявола*). Как только святой обращает внимание на представление, устраиваемое ему демоном (которое таково, что не обратить на него внимание крайне трудно), он оказывается во власти последнего. Наивных механических средств защиты — подобных камню, который святой Евсевий носил на шее, чтобы смотреть лишь в землю и тем самым не видеть ничего искушающего (Деяния святых, 23 января), — тут явно не достаточно. Святой в этой схватке должен был показать лишь одно, но очень трудное чудо — чудо полного отрешения. Это удалось, например, святому Виниваλу (Winiwal) Британскому: дьявол решил его напугать и являлся ему поочередно в облике «словно бы прокопченного» черного человека, птиц, змеи, различных диких зверей, морских чудовищ; он вырастал до облаков, закручивался в пыль, но поняв наконец, что распевающий псалмы святой не обращает на него ни малейшего внимания, исчез, как легкая тень (Деяния святых, 3 марта).

Иногда святой несет в этой молчаливой схватке серьезные потери. К святой Франциске Романской, погруженной (видимо, недостаточно) в священные книги, явились демоны в обличье диких животных; они бросили ее на груду пепла и «изуродовали так, что никто уже больше не признавал ее за женщину» (Деяния святых, Жизнь Франциски Романы, 9 марта). Однако из другой легенды — о «святом Иоанне в колодце» — видно, что даже поедание святого дьяволом, принявшим облик дикого зверя, может, как ни странно, полностью игнорироваться святым, — разумеется, при достаточной его сосредоточенности на молитве. Юному Иоанну, уже обосновавшемуся в колодце, дьявол, желая заставить схимника покинуть свое убежище, является сначала в облике его матери, рассуждающей о муках, которые она претерпела при родах сына, а затем сестры, которая сообщает ему о мнимой смерти их отца и молит брата о помощи; видя полную безучастность святого, разгневанный дьявол перевоплощается в дракона и прыгает в колодец, где хватает Иоанна и принимается пожирать и выплевывать его плоть; однако и эта проделка нисколько не помешала благочестивым занятиям Иоанна, которых прожил в колодце еще десять лет (Деяния святых, Жизнь святого Иоанна в колодце, 30 марта).

Таким образом, дьявол способен «пожрать» святого — в соответствии с библейским представлением о дьяволе как «рыкающем льве, ищущем, кого поглотить» (1 Пет. 5:8), — только в том случае, если святой верит, что его пожирают; если же святой искренне игнорирует дьявола, то действия последнего оказываются не более чем иллюзией.

Слово как оружие: имя Христа и другие слова-орудия

Главным оружием во внутренней, интериоризированной войне с дьяволом становится слово, уподобляемое в христианских текстах мечу, молнии, стреле и т. п. Слово нематериально, но его воздействие то и дело описывается в материальных метафорах. Как пишет Лактанций, демоны «бичуемы словами праведников, как кнутами (quorum verbis, tanquam flagris verberati)» (Божественные установления. 2:16. Col. 334-335). Из всех слов-орудий в этой войне наибольшей силой обладает имя Христа: «Возгласим Распятого — и трепещут демоны» (Кирилл Иерусалимский. Катехизис IV. Col. 471).

Демоны некогда бичевали Христа настоящим, материальным бичом — теперь же само его имя стало нематериальным, но гораздо более страшным бичом для демонов: демоны «бегут имени Бога истинного; услышав его, они трепещут, вопиют и признают, что чувствуют жжение пламени и удары бичей (uri se verberarique testantur)» (Лактанций. Божественные установления. 5:22. Col. 623-624).

Пруденций в своем гимне «сладчайшему имени» Иисуса (O nomen praedulce mihi! и т. д.) из поэмы «Апофеоз» отмечает губительные свойства этого имени для демонов: «Мучится Аполлон, бичуемый именем Христа: он не в силах вынести молнию слова (nec fulmina verbi ferre potest)» (Пруденций. Апофеоз. Col. 955-956).

Защитой от дьявола служило и авторитетное священное слово — любая цитата из Священного Писания. К нему прибегали, когда приходилось втягиваться в диалог с демонами (что считалось нежелательным): возражая демону, споря с ним, человек мог опрометчивыми, необдуманными словами открыть демону путь в свою душу. Вот почему лучше всего было вообще в таком диалоге не пользоваться своими словами — но только чужими, священными и авторитетными. Пример такой тактики подал сам Христос, который на все вопрошания дьявола отвечал исключительно цитатами из Священного Писания, а именно — из Второзакония: «Не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор. 8:3); «Не искушайте Господа, Бога вашего» (Втор. 6:16); «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему [одному] служи» (Втор. 6:13). Той же тактики придерживается и св. Мартин в ходе своего дорожного диалога с дьяволом в человеческом облике. На фразу дьявола: «Куда бы ты ни шел и что бы ты ни делал, дьявол тебе будет противостоять», — Мартин отвечает «словами пророка» (prophetica voce), цитатой из 117 псалма: «Господь мне помощник; не устрашусь: что сделает мне человек?» (Пс. 117:6). «Враг», естественно, тут же исчезает (Сульпиций Север. Житие св. Мартина. 6, 1-2. Vol.1, p. 264).

Комментируя этот эпизод, Ж. Фонтен отмечает, что Мартин полностью воспроизводит здесь модель поведения Христа в пустыне. Идеал свято-аскетического поведения в подобной ситуации предписывал «полностью или почти полностью ограничивать свои высказывания библейскими стихами» (Фонтен. Vol. 2. С. 576).

Таким образом, речь христианского подвижника в идеале стремилась стать набором цитат — только такая речь по-настоящему защищала душу от происков дьявола. Некоторым раннехристианским святым, по-видимому, и в самом деле удавалось полностью изгнать из речи «свое слово» — в пользу слова «чужого» и высшего, священного и тем самым защищающего душу. Иероним в послании на смерть Непотиана свидетельствует, что он «прилежным чтением и многолетними размышлениями превратил свою душу в библиотеку Христа (pectus suum bibliothecam fecerat Christi)» (Послание LX: К Гелиодору. Эпитафия Непотиану. 10. Col. 595). В послании же на смерть матери Паулы Иероним перечисляет, какие строки псалмов на какие случаи жизни она читала (видимо, почти не изъясняясь иными словами). Для «диалога» с дьяволом у нее были всегда наготове две цитаты: «Когда враг становился назойливее и пытался вступить в словесную перебранку, она читала из псалтыри: “Когда восстанет против меня грешник, онемею и умолчу о благом” (Пс. 38:1-2), или же: “А я, как глухой, не слышу, и как немой, который не открывает уст своих” (Пс. 37:14)» (Иероним. Послание CVIII: К Евстохии-деве: Эпитафия матери Пауле. 18. Col. 893).

Борьба при помощи обмана

Другая концепция борьбы исходила из идеи обмана как основной формы отношений с дьяволом: многочисленные народные легенды свидетельствуют о

том, что дьявола нельзя полностью сломить и победить, но его можно обмануть; эта идея проникает и в ученое богословие, где и сама победа Иисуса над дьяволом порой трактовалась как обман (подробнее см. *Обман*).

Борьба презрением

Революцию в концепции борьбы с дьяволом произвел Лютер, который осмыслил почти всю совокупность антидьявольских средств — включая весь сложный ритуал экзорсизма с его заклинаниями и т. п. — как нечто угодное самому дьяволу: как «торжественность и помпу», которая лишь льстит дьявольской гордыне. Согласно Лютеру, использовать против дьявола зелья из трав, святую воду и т. п. — «явное фиглярство и шутовство (в оригинале: Affenspiel — буквально «обезьянья игра» — дефиниция, перекликающаяся с определением дьявола как *обезьяны Бога*), над которым смеется и издевается сам дьявол» (цит. по: Роскофф, II, 386).

Лютер считал, что «в наши времена уже нельзя изгонять дьявола так, как это делали во времена апостолов, когда чудеса были необходимы, чтобы утвердить новое учение; теперь же это не нужно, ибо Евангелие — уже не новое учение, оно достаточно упрочено». Действовать против дьявола нужно не «заклинаниями (conjurationibus)», но «молитвами и презрением (orationibus et contemptu)», ибо дьявол — гордый дух, он не может вынести молитвы и презрения; ему нравится роскошь и помпа, и поэтому ему не надо доставлять удовольствия помпой, а нужно его презирать» (цит. по: Роскофф, II, 388-389). Чтобы выразить презрение к дьяволу, годятся и средства низовой народной культуры, которые у Лютера, при всей своей грубости, приобретают теологический смысл: жест доктора Поммера — который, обнаружив, что дьявол (при помощи ведьм) похищает молоко у его коров, «спустил штаны, наложил кучу дерьма в сосуд для молока и воскликнул: "Ну теперь, дьявол, подавись!", после чего молоко действительно перестало пропадать» (Лютер, Застольные беседы, IV, 51-52; № 3979), — имеет не только практический, но и метафизический смысл, поскольку противостоит «помпе» католического экзорсизма, «превозносящей» дьявола, и указывает последнему его подлинное место в иерархии мироустройства, а именно: в самом ее низу. Такой же пафос — в истории о некой матери семейства из Магдебурга, которая, будучи мучима в своей комнате Сатаной, повернулась к нему задом и выпустила в его сторону струю воздуха со следующим комментарием: «Держи, вот тебе жезл; ты можешь воспользоваться им как посохом на пути к твоему римскому идолу!» (Лютер находил эту застольную историю настолько удачной, что рассказал ее по меньшей мере три раза: Застольные беседы, I, 975; III, 2884; VI, 6817).

Борьба с дьяволом переносится из области обряда и ритуала, столь милого дьяволу своей торжественностью, в душу человека, которая для дьявола, неспособного читать мысли и чувства, — лишь мрак и молчание, и где он должен чувствовать себя неуютно. «Если ты принял в сердце слово Божье и держишься за него с верой, — говорит Лютер, — дьявол ничего не может заполучить, а

может лишь бежать. Если ты можешь сказать: так сказал мой Бог, и на том я стою, то ты увидишь, что дьявол вскоре исчезнет...» (цит. по: Роскофф, II, 384).

Борьба как преодоление страха смехом; обнаружение мнимости дьявола

Сквозь все средневековье — вплоть до Лютера и до демонологов XVI-XVII вв., — то затухая (особенно в период гонения на ведьм), то выражаясь с новой силой и ясностью, — проходит мотив мнимости дьявольских ужасов. Боден, перечислив ритуальные средства борьбы с дьяволом, в конце добавляет, что главное — «не бояться ни Сатаны, ни ведьм. Ибо нет, быть может, лучшего способа дать дьяволу власть над собой, чем убояться его» (Боден, кн. 3, гл. 1, с. 137). Ему вторит Вейер: «Не нужно бояться Сатану, ибо он не властен делать то, что ему не разрешено» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 3).

Самая большая победа, которую только может дьявол одержать над душой человека, — это вызвать в ней страх к себе (см. также *Страх*). Для демонологов важность этой победы состоит не в психологической ее стороне — не в утрате душой, погрузившейся в панику, способности сопротивляться искушениям, — но в ее богословском аспекте: убоявшись дьявола, человек тем самым ставит его выше Христа, одержавшего над дьяволом победу, признает за дьяволом ту самоценность, которой он на самом деле лишен, — иначе говоря: человек в своем страхе перед дьяволом нарушает тот «чин» и иерархию вещей, которые положены от Бога, а дьявол именно этого и добивается. Таким образом, «убояться дьявола — значит оскорбить Бога» (Боден, кн. 3, гл. 1, с. 137); придавая дьяволу больше значения, чем ему положено от Бога, мы оскорбляем Божественное мироустройство. «Дьявол — гордый, высокомерный дух, — пишет Лютер, — но он не имеет никакого права быть гордым, ибо он отпал от Бога и изгнан Богом. Нас же Бог, напротив, принял во Христа, и мы должны смело противостоять дьяволу, с тем что Бог так высоко уважил нас в своем любимом Сыне. Мы должны встречать его презрением, его гордость этого не вынесет, и он сам же первым побежит от нас» (цит. по: Роскофф, II, 376). Именно это презрение к дьяволу проявлял сам Лютер, называя его «падшим негодяем» (gefallenen Buben).

«Дьявол не любит, когда его поносят», поэтому в бегство его обращает не торжественность, а смех: некого святого дьявол преследует визгом свиней, думая его напугать, однако святой говорит ему: «Эй, дьявол, поделом тебе случилось; был бы ты прекрасным ангелом, а теперь ты стал свиньей».



Карикатурный дьявол. Саксонский псалтирь 12 в.

Визг тут же прекратился (Лютер, Застольные беседы, цит. по: Свидетельства о Фаусте, 17).

Смех и презрение — наилучшее выражение мнимости дьявола, его подлинного ничтожного места в Божественном доме бытия, и задача человека состоит именно в том, чтобы осознать и выразить эту ничтожность. «Человек, позволивший дьяволу забрать лучшее в себе, — утверждает немецкий мистик Иоганн Таулер, — подобен хорошо вооруженному солдату, который сдался бы насекомому и допустил, чтобы оно зажалило его до смерти» (Таулер, 44). Той же точки зрения придерживались многие другие мистики, которые в смехе и веселости видели эффективное оружие против дьявола. «Когда видишь, что дьявол, этот начальник надо всем злом, всего лишь неловкий мерзавец, скрученный Иисусом, против которого он ничего не может сделать, то испытываешь веселость и радость того, кто видит, что зло опрокинуто», — пишет Уолтер Хилтон; а Юлиана Норвичская говорит, что «сильно смеялась», увидев, как «Господь презирает дьявольские козни и почитает их за ничто» (цит. по: Рассела, Люцифер, 292).

БЫСТРОТА

Быстрота передвижения и понимания — свойства, в полной мере сохраненные демонами из своей ангельской природы. Об этой быстроте писал уже Тертуллиан: «Всякий дух стремителен (ales), так, ангелы и демоны, в одно мгновение оказываются повсюду. Весь мир для них — одно место (totus orbis illis locus unus est); они легко и узнают, и сообщают, что́ совершается повсюду» (Тертуллиан, Апология против язычников. Cap 22. Col. 406-408). Это представление утверждается в патристике, его воспроизводит Иероним: «Дьявол и демоны блуждают по всему миру и благодаря своей исключительной быстроте присутствуют повсюду (celeritate nimia ubique praesenti sint)» (Книга против Вигилантия. Col. 344).

Дьявол «за одно мгновение обходит всю широту этого мира» (puncto temporis omnem amplitudinem mundi hujus obeuntem)», — замечает Хиларий Пуатьеский (Трактат на псалмы. Cap. 7-8. Col. 506-507). Так осмыслены, конечно же, слова Сатаны из «Книги Иова»: «Я ходил по земле и обошел ее» (Иов. 1:7); в понимании отцов церкви Сатана не ходил по земле, но стремительно ее облетел.

Быстрота, которую демоны разделяют с ангелами, тем не менее гораздо чаще отмечается именно в связи с демонами: если логически и богословски демоны и ангелы уравнены в своей быстроте, то для воображения быстр именно демон, но едва ли ангел, движения которого скорее плавны и спокойны. Резкая и внезапная, не знающая плавных переходов быстрота демона заставляет Василия Великого сравнить его с *летучей мышью*.

В народной комедии о Фаусте последний, вызывая Мефистофеля, придирчиво проверяет его быстроту: когда Мефистофель сравнивает себя с птицей и стрелой, это Фауста не устраивает, и лишь когда Мефистофель говорит: «Я быстр, как человеческая мысль», Фауст удовлетворяется (Пьесы о Фаусте, 156). Г. Э. Лессинг в наброске пьесы о Фаусте дает еще более сильную метафору де-

монической быстроты: Фауст, выбирая себе самого быстрого демона, останавливается на том, который быстр, «как переход от добра ко злу»; Фауст: «Да, это быстрый переход; нет ничего, что было бы быстрее!» (Лессинг, 248).

Способностью демонов к стремительным перемещениям пользовались как чернокнижники, так и святые: демон переносил Фауста с такой быстротой, что чернокнижник, отобедав в Гальберштадте, мог вытереть руки «уже в Любеке» (Свидетельства о Фаусте, 20); с другой стороны, св. Антид, епископ Безансона, не гнушается использовать подвернувшегося демона, дабы на его спине быстро перенестись в Рим и уладить там церковные раздоры, учинением коих хвастался все тот же незадачливый демон (Коллен де Планси, 41).

Быстроте перемещения соответствует и быстрота понимания, которой демоны воспользовались столь фатальным для себя образом. Поскольку разум духов осмысляет космос мгновенно и интуитивно и не нуждается ни в сборе информации, ни в долгих раздумьях, то и падение ангелов, по мнению большинства средневековых схоластов, последовало за сотворением мира почти что мгновенно; между этими событиями протекло ничтожное время, не mora даже, как традиционно обозначали «частицу времени», но moracula — «частичка». «В первый момент все были благи, — пишет Фома Аквинский, — но во второй момент благие отличились от дурных» (Сумма теологии, Ia:63:5-6).

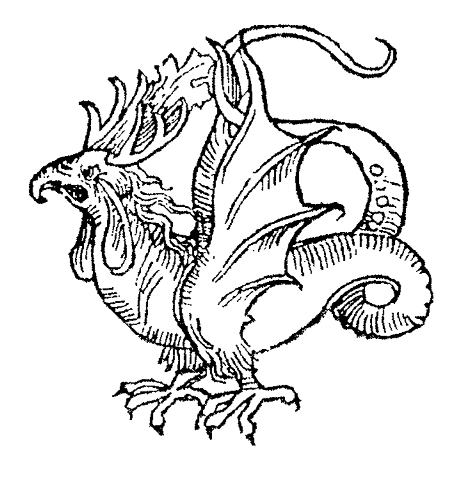
Быстрота, таким образом, не пошла и не идет дьяволу на пользу: если бы дьявол «помедлил», прежде чем принять свое гибельное решение, то он, быть может, и «устоял бы в истине»: однако это был бы уже не дьявол, поскольку он вообще не способен медлить.

Оборотная сторона демонической быстроты — неустойчивость и эфемерность всего, что исходит от демонов и «порождается» ими. Демон просто не способен долго пребывать в некой принятой им форме или состоянии; его онтологическая ущербность требует от него постоянных изменений, поскольку ни одна из принятых им форм не получает места в доме Божественного бытия; получив отказ в бытии, она вынуждена тут же исчезать, сменяясь новой, столь же ущербной. Формы, принимаемые демонами, — утверждает Михаил Пселл, — распадаются так же быстро, как фигура, начертанная на воде (Пселл, 350).

ВАСИЛИСК

Фантастическое животное, которое, несмотря на небольшие размеры, отличается невероятной свирепостью, убивает взглядом или дыханием (реже — шипением) и служит живой метафорой дьявола. Первым василиска описал Плиний Старший («Естественная история», VIII, 78; XXIX, 66). Типичное средневековое описание дано у Храбана Мавра (ок. 780—856):

«Василиском он именуется по-гречески, по-латыни — regulus, царь змей, которые, видя его, уползают, ибо запахом своим (olfactu suo) он убивает их. И человека убивает, когда глядит на него. Ни одна летящая птица не минует невредимой его взгляда, — и на расстоянии он пожрет ее огнем своей пасти. Его, однако, побеждает ласка, и люди пускают ее в пещеры, где он прячется; при ее



Василиск. Средневековая миниатюра.

виде он бежит; она же его преследует и убивает... Длину же имеет в половину римского фута (semipedalis — т. е. ок. 15 см), разрисован белыми пятнами. Василиски, как и скорпионы, любят безводные местности, а когда приходят к водам, то распространяют там водобоязнь и безумие. Сибилус («Шипящий») — то же, что и василиск; он убивает своим шипением еще до того, как кусает или сжигает огнем» (Храбан Мавр. Об универсуме. Гл. 3: О змеях. Col. 231).

В облике василиска смешано несколько реальных животных: на лапах у него шпоры, на голове — петушиный гребень (иногда в виде короны, украшенной драгоценным камнем), сзади змеиный хвост; он имеет также лебединые крылья. Демонологи верили, что василиск рождается из яйца, снесенного петухом и высиженного змеей или жабой. Боге в «Рассуждениях о ведьмах» утверждает, что это чудовище — результат совокупления жабы и петуха.

Остроумцы задавали вопрос, откуда известно, что василиск убивает взглядом, если все люди, которые его видели, были убиты. Вместе с тем был известен и рецепт (приписывавшийся Аристотелю) от взгляда василиска — показать ему зеркало и тем самым спровоцировать его на самоубийство. Брунетто Латини рассказывает о том, что Александр Великий нашел способ увидеть чудовище через стенку большого стеклянного резервуара, в котором человек смог бы остаться невидимым для василиска (Средневековый бестиарий, 192).

Повод для отождествления василиска с дьяволом давал Ветхий Завет, где этот зверь выступает в типичных для дьявола (в его средневековом понимании) ролях: в качестве орудия Божественного мщения («Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговариванья, и они будут уязвлять вас, говорит Господь» — Иер. 8:17); враждебного демонического стража пустыни («Который провел тебя по пустыне великой и страшной, где змеи, василиски, скорпионы и места сухие» — Втор. 8:15); врага, которого ждет уничтожение («на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона» — Пс. 90:13). В демонологии василиск стал символом открытой тирании и насилия дьявола. «Василиск означает дьявола, который ядом своих гнусностей открыто убивает беспечных и неосмотрительных», — писал Храбан Мавр (Об универсуме. Col. 231).

Вейер, включая василиска в номенклатуру *имен дьявола*, объясняет смысл этого имени в том же духе: дьявол, подобно аспиду и василиску, способен «одерживать победу при первой же встрече», и если аспид сразу убивает укусом, то василиск — взглядом (Об обманах, гл. 21, § 24). Среди сюжетов средне-

вековой иконографии — Христос, попирающий василиска (скульптура в кафедральном соборе Амьена).

ВЕЛИАЛ



Прежде чем отправиться на процесс дьявола против Бога, Велиал, адский адвокат, держит совет с демонами ада, которые высовываются из его пасти. Миниатюра из книги Якоба Терамского "Книга Велиала" (Аугсбург, 1473).

(иначе: **Велиар**, иногда: **Белиал**). Наиболее распространенная современная этимология имени этого демона — от еврейского beli («нет», «без») и ya'al («быть полезным») (Ленгтон, 127). Отцы церкви этимологизировали посвоему: «Велиал — это значит "без ярма (absque jugo)", ибо он с шеи своей сбросил ярмо служения Богу» (Иероним. Комментарии на Послание к Ефесянам. Col. 511). Среди иных традиционных у демонологов трактовок имени: «бесполезный», «ничтожный»; один из демонологов, Ланкр, считает, что оно означает «неповиновение», «мятеж»; по Шпренгеру и Инститорису (115-116), имя означает ««безъяремный», «без хозяина», так как он (Велиал) по мере сил противодействует тому, под чьим началом он должен состоять».

В Ветхом Завете слово «велиал», как правило, еще не выступает как имя собственное; оно обычно связывается со словами «муж», «сын», «дочь», видимо, обозначая таким образом никчемность и порочность упомянутых лиц. Так, желающие служить другим богам названы «сыновьями велиала» (Втор. 13:13; в синодальном переводе передано иносказательно). Некие мужи, сеющие разлад среди сыновей Израиля, именованы «велиалами среди мужей» (1 Цар. 30:22; в синодальном переводе: «злые и негодные из людей»). Несколько выделяется употребление Псалтири, где Велиал насылает болезнь: «Слово велиала пришло на него; он слег; не встать ему более» (Пс. 40:9).

Персонификация Велиала (часто в форме «Велиар») происходит в междузаветных апокрифах (особенно в «Заветах двенадцати патриархов»), где он, наравне с Сатаной и Мастемой, рассматривается как вождь злых духов. Велиал — «князь обмана» (Завет Симеона. 5:3), «ангел беззакония, правитель мира сего» (Мученичество Исаии. 2:4), ему угодны двуличные (Завет Ашера. 3:12), однако те, кто хранят молчание в чистоте сердца, сумеют противостоять воле Велиала (Завет Нафтала. 2:6); Велиал обречен на вечное наказание в огне (Завет Иуды. 25:3); на третьем из семи небес находятся ангельские рати, которые в судный день обрушат свою месть «на духов распутства и Велиара» (Завет Левия. 3:3). В «Пророцаниях Сивиллы» Велиал трактуется как Антихрист: «Из племени Себасты (имеется в виду Самария — Ленгтон, 127) явится Велиар, и поднимет горные

вершины, и поднимет море, великое огненное солнце и яркую луну, и поднимет мертвых, и совершит множество знамений для людей; но это не поможет ему» (стр. 63-67). В свитках Мертвого Моря Велиал отождествлен с «Ангелом Мрака»; он проклят и обречен на исчезновение при пришествии Князя Света, после грандиозной эсхатологической войны между «сынами света» и «сынами тьмы», предводимыми Велиалом («Война сынов света против сынов тьмы»; см. Массадье, 336).

В Новом Завете это имя (в форме Велиар; в Вульгате, однако: Belial) появляется лишь один раз, когда апостол Павел вопрошает: «Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6:15).

Возможно, на этот текст опирается средневековое представление о Велиале как главном официальном антагонисте Христа (имя Велиала нередко также трактовали как имя Антихриста), своего рода юридическом представителе, адвокате ада в процессе против божественных сил, судьей на котором часто выступает царь Соломон. В «Книге Велиала» Якоба Терамского, описывающей такой процесс, Велиал говорит Христу: «Ты обманом освободил человека, я не стал бы тебя преследовать и убивать, но ты изобразил из себя человека, а был Богом». Однако Христос, если и хитрил, то вполне оправданно, ибо «с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17:27).

Иную легенду о противостоянии Велиала и Соломона рассказывает Вейер: «Некоторые некроманты утверждают, что сам Соломон однажды, совращенный уловками некой женщины, склонился с молитвой к идолу Велиала. [ср.: «Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам» — 3 Цар. 11:4]. Однако это не заслуживает доверия. Скорее следует верить тому рассказу [о Велиале], что из-за своей гордыни и надменности он был заключен в большой сосуд вместе с тремя царями и брошен в Вавилоне в весьма глубокий колодец. Вавилоняне, решив, что в колодце сокрыто сокровище, спустились в него, открыли сосуд и разбили его; пленники вышли оттуда, но затем вновь были брошены в подобающее место; Велиал же вошел в некого идола и стал давать ответы тем, кто поклонялся ему и приносил ему жертвы» (Вейер, Псевдомонархия демонов, § 23).

Согласно демонологической традиции, Велиал — первый эстет ада и не любит являться в облике устрашающих чудовищ: «говорят, что король Велиал был сотворен сразу же после Люцифера, и потому его самого считают отцом и совратителем тех, кто выпал из чина... Принимает облик весьма красивого ангела, сидящего в огненной колеснице. Говорит приветливо» (Вейер. Псевдомонархия демонов, § 23). Мильтон видит в Велиале «прекраснейшего изо всех, которых Небеса утратили»; при этом он «лжив и пуст, хоть речь его сладка подобно манне» (Мильтон, 50; кн. 2), Велиал — покровитель содомии:

...Велиал,
Распутнейший из Духов; он себя
Пороку предал, возлюбив порок...
...Он царит везде, —
В судах, дворцах и пышных городах...
Где в сумраке по улицам снуют

Гурьбою Велиаловы сыны,
Хмельные, наглые; таких видал
Содом, а позже — Гива, где в ту ночь
Был вынужден гостеприимный кров
На поруганье им жену предать,
Чтоб отвратить наисквернейший блуд

(Мильтон, 37; кн. 1)

История Средневековья полна борений с этим лживейшим из демонов. Когда святая Юлиана («Деяния святых» в изложении у Роскоффа, II, 195) была посажена в темницу за свою христианскую веру, к ней явился Велиал в облике ангела и сказал: «Любовь моя, префект готовит тебе величайшие муки; послушайся меня, и ты будешь спасена. Когда он повелит тебе выйти из темницы, принеси жертвы Диане». Святая, которая приняла Велиала за ангела, спросила его: откуда он? Велиал: «Я — ангел Господа, который послал меня приказать тебе принести жертвы, дабы не умереть». Юлиана вскричала, устремив взор горе: «Господь небес и земли, не оставь твою слугу и укрепи меня в добродетели, открой мне, кто этот, что говорит мне подобное». И раздался голос с небес: «Верь мне, Юлиана, я с тобой, а ты схвати того, кто говорит с тобой». Юлиана вскочила с земли, осенила себя крестным знамением и схватила дьявола со словами: «Скажи мне сперва, кто ты, и тогда я отпущу тебя». — «Я Велиал, коего некоторые именуют Черным, я тот, кто радуется злу человеческому, наслаждается смертным часом человека, любит похоть, сеет раздор; я тот, кто заставил Адама и Еву согрешить в раю». — Юлиана: «Кто тебя послал ко мне?» — «Сатана, мой отец» и т. п. Далее следует обширный теологический диспут, в ходе которого демон признается, что хотел соблазнить святую на богоотступничество и принесение языческих жертв; после диспута святая связывает демону руки за спиной, бросает его на землю и избивает свободным концом своих собственных кандалов. Велиал молит о прощении и должен еще раз покаяться. Когда Юлиану наконец выводят из темницы, она тащит демона за собой на форум. Лишь после долгих молений о пощаде она швыряет его в яму с нечистотами (Деяния святых, 16 февраля).

ВЕЛЬЗЕВУЛ

(иначе: **Веельзевул, Вельзебуб**). В Ветхом и Новом Заветах — демоническое существо. Израильский царь Охозия, занемогши, послал послов спросить у Веельзевула, божества Аккаронского, — «как будто в Израиле нет Бога» — «выздоровею ли я от сей болезни?», (4 Цар. 1:2-6), за что Яхве обрек его на смерть. В Евангелиях фарисеи обвиняют Иисуса в том, что он «изгоняет бесов не иначе, как силою вельзевула, князя бесовского» (Мф. 12:24, Лк. 11:15, Мк. 3:22).

Традиционно имя Вельзевула переводится как «повелитель мух» (толкование переводчика Библии Евсевия Иеронима). Демонологи изощрялись в поисках смысла этой этимологии: согласно одной популярной версии, жители Ханаана, якобы почитавшие Вельзевула как верховное божество, изображали его в виде мухи, которой приданы атрибуты высшей власти; по Бодену (О демонома-

нии ведьм, 17), «в храме Вельзевула не было ни одной мухи», чем и объясняется его имя. Этимология осмыслялась как метафора, выражающая сущность Вельзевула; так, в понимании Шпренгера и Инститориса (115-116), мухи означают грешные души, покинувшие своего истинного жениха — Христа и ставшие «женами» Вельзевула. Форма «Веельзебуб» распространилась под влиянием Вульгаты (Beelzebub), однако в греческом тексте имя имеет «l» на конце (beelzeboul).

В Евангелии от Луки (Лк. 11:15), а также в апокрифическом Евангелии от Никодима, изображающем нисхождение Иисуса в ад, Вельзевул назван князем ада; в последнем сочинении Инфернус, его помощник, зовет господина «трехглавым Вельзевулом». В соответствии с этими текстами Вельзевула часто считали верховным государем адской империи: на рисунке из манускрипта XIV в. (библиотека Бодли), аллегорически изображающем человеческие пороки и наказания за них, Вельзевул, «князь демонов» (princeps daemoniorum), восседает под корнем «древа смерти» и звонит в колокола, символизирующие семь смертных грехов, — удивительное занятие для демонов, ненавидевших, как известно, *колокола*. У Мильтона Вельзевул — «падший херувим», «второй по рангу и злодейству» после Сатаны (Мильтон, 26, 28; кн. 1), — обнаруживает черты величия: «строгие черты лица Являли мудрость княжескую; он И падший был велик» (Мильтон, 56; кн. 2). И после падения он полон решимости продолжать борьбу с Богом, несмотря на неизбежность поражения:

...но дух, но разум наш
Не сломлены, а мощь вернется вновь,
Хоть славу нашу и былой восторг
Страданья поглотили навсегда.

(Мильтон, 27; кн. 1)

ВОЗДУХ

Стихия, с которой демоны связаны в наибольшей степени. Дьявол причастен, конечно, и к иным стихиям: к *огню* (противопоставляемому Божественному свету) и к земле (как *первый земной*, в определении Оригена, как временный властитель над миром и материей); совсем или почти чужда ему, пожалуй, лишь стихия воды, ассоциируемая в раннехристианских текстах с жизнью, живым словом, со Святым Духом: «Живая и говорящая вода (ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν) во мне, говорящая внутри меня: «Иди к Отцу»» (Игнатий Антиохийский. Римлянам. VII. Col. 694).

И все же именно воздух является истинным обиталищем (хотя и не *домом* — дома они лишены) демонов, что и позволило ап. Павлу назвать дьявола «князем, господствующим в воздухе» (Еф. 2:2).

Представление о наполненности воздуха «духами» имеет, вероятно, пифагорейские корни; по крайней мере Диоген Лаэртский сообщает о воззрениях самого Пифагора следующее: «Душами полон весь воздух, называются они демонами и героями, и от них посылаются людям сны и знаменья недугов или здравия...» (Диоген Лаэртский. 8:1, Пифагор / Перевод с древнегреческого М. Л. Гаспарова).

Апулей в сочинении «О божестве Сократа» (7-8) рассуждает следующим образом: если три стихии уже населены — вода рыбами, земля «ходящими» животными, огонь светляками и подобными им созданиями, — то должна быть населена и четвертая стихия — воздух. Таким образом, по Апулею, демоны предназначены для воздуха точно так же, как рыбы — для воды.

Христианском воображение восприняло от античности представление о воздухе, наполненном духами, но при этом сильно его драматизировало. Во-первых, воздух был осмыслен как некое среднее, промежуточное место между собственно небом и землей. «Согласно мнению всех ученых мужей, воздух этот, который лежит между небом и землей, разделяя их (aer iste qui coelum et terram medius dividens), ... полон враждебных сил (plenus sit contrariis fortitudinibus)» (Иероним. Комментарий на Послание к Ефесянам. Lib. 3, cap. 6. Col. 546). Возникла иерархия пространств, в которой высшую позицию заняло «небо» или «эфирное небо» (coelum или coelum aethereum), под ним расположился «воздух» или «темный воздух» (aer или aer caliginosus), а еще ниже — «земля» (terra). Во-вторых, демоны оказались сброшенными в это среднее пространство из высших, эфирных сфер: «Ангелы-отступники со своих небесных престолов были сброшены в этот темный воздух (in hoc caliginoso aere)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XIII, cap. XLVIII. PL 75. Col. 1040); «Это небо, где обретаются духи нечестия, — как бы середина между небом и землей, именуемая воздушным местом (aerius locus)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение псалма CXVIII. 58. Col. 1319). Они влачат в нем некое призрачное существование, не соотнесенное с Небесным Градом и в то же время не привязанное и к Граду Земному. «Мы знаем, что нечистые духи, упавшие с эфирного неба (e coelo aethereo lapsi), блуждают между небом и землей (in hoc coeli terraeque medio vagantur); и они тем более завидуют восхождению человеческих душ на небо, чем более осознают, что сами они сброшены с небес за нечистую свою гордыню» (Григорий Великий. Моралии. Lib. II, cap. XLVII. PL 75. Col. 590).

Эту конструкцию можно усмотреть уже в апокрифическом «Восхождении Исаии» (II в.?): Исаия в своем видении восходит на «небесный свод» (выполняющий роль «нижнего неба», поскольку выше него находятся и другие небеса) и обнаруживает там «Саммаэля и его воинство, и там была великая битва, и ангелы Сатаны ревновали друг друга» (Восхождение Исаии. 7:9). Уже в этом раннем тексте, без сомнения, примыкающем к христианской традиции, «нижнее небо» населено демоническими силами и изображено как место вражды, битвы, конфликта.

Не удивительно, что демономан, пожелавший заключить *договор с дьяволом*, должен был встать на высокое место и поднять руку с договором вверх — в воздух. Этот мотив присутствует уже в древнем «Житии св. Василия Великого».

Более поздняя демонология усваивает воззрение о воздухе как обиталище демонов: «Дьяволы, существа низшие по отношению к добрым ангелам по причине своей мятежности и испорченности, как духи более грубые, находятся более низко; они странствуют в воздухе, в нижних регионах, где они рыщут, ожидая приказаний Бога, исполнителями коего они являются, чтобы искушать

или карать людей, согласно желаниям Бога, и не иначе» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 8).

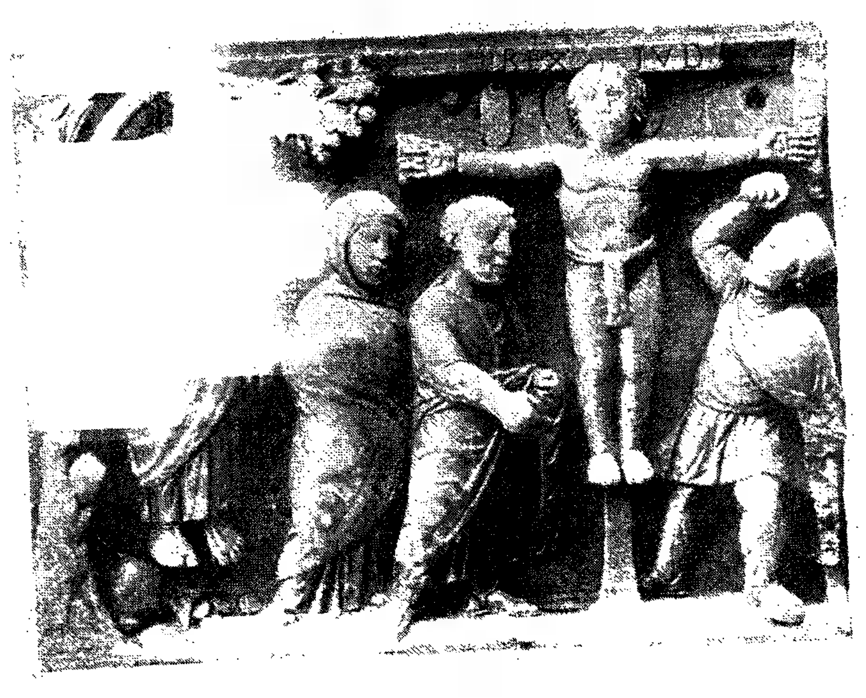
Воздух, который для демонов фактически оборачивается тюрьмой, осознан как место конфликтное и неспокойное, можно, пожалуй, сказать — как место нечистое. Поднятие в воздух становится знаком и проявлением власти дьявола над человеком: одержимые нередко взмывают в воздух и висят там в полной беспомощности (см. *Полеты одержимых*). Иногда вследствие дьявольских происков и ухищрений магов в воздух взмывает даже монашеская келья вместе с ее обитателем (Григорий Великий. Диалоги. Lib. I, cap. IV. Col. 168).

С другой стороны, в воздухе разыгрывается и последняя битва между светлыми и темными силами за человеческую душу. Характерно, что в видении св. Антония прение между демонами и ангелами за душу святого совершается именно в воздухе (см. *Борьба за душу*).

В «Страстях святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты» есть загадочный эпизод, связанный с воздушным полетом — но на этот раз не одержимых, а самой святой. Перпетуе ниспосылается видение, изображающее ее грядущую победу над дьяволом. Ее выводят на арену, где ей надлежит сразиться с «египтянином отвратительного вида» (разумеется, это дьявол). Перпетую раздевают и натирают маслом, «как полагается при схватке», при этом она «становится мужчиной» (facta sum masculus). Начинается бой, «египтянин» пытается схватить Перпетую за ноги; «я же его пятами била по лицу, и поднялась в воздух, и начала его так бить, словно бы топтала землю (et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi terram conculcans)» (Cap. III, § II. Col. 38-41).

В этом описании несомненны реминисценции главного демонологического псалма, описывающего победу над дьяволом как «попирание» его сверху вниз: «на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона» (Пс. 90:13). Но почему при этом Перпетуя еще и поднимается в воздух, так неуместно, казалось бы, уподобляясь одержимым?

Поднявшись в воздух, Перпетуя действительно «подражает», уподобляет себя — но не одержимым, а самому Иисусу Христу. В раннехристианском понимании смерть Спасителя была воздушной — будучи распят, он поднялся в воздух, ослабил блуждающих в нем демонов и открыл нам путь к небесам. Именно так Афанасий понимает слова Иисуса: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32): «Как бы он нас привлек, если бы не был распят?»; привлечь нас мог только «тот, кто умер на кресте с распростертыми руками». «Если дьявол, враг нашего рода, — продолжает Афанасий, — пав с неба, скитается в этом нижнем воздухе (...) и силится преградить путь тем, кто стремится ввысь, то сверху пришел Господь, чтобы уничтожить дьявола, очистить воздух и открыть нам путь в небо... И если это надлежало сделать путем смерти, то какой же еще смерти, как не той, в воздухе на кресте, которую претерпел Господь? Лишь тот, кто отдает жизнь на кресте, умирает тем самым в воздухе...»; Иисус «вознесенный вверх, очистил воздух от всех дьявольских козней .... , и восстановил нам путь в небо» (Афанасий Великий. Речь о воплощении слова. Col. 139).



Иуда и Христос. Барельеф из слоновой кости, 5 в. Британский музей.

Обратно симметричной этой смерти представлялась нечестивая смерть повесившегося Иуды, который, как и Иисус, умер в воздухе. Якоб Ворагинский поясняет: Иуда «не мог умереть на земле, потому что все земные создания должны ненавидеть его, — он должен был умереть в воздухе, где обитают дьявол и злые духи, потому что заслужил их общество» (Золотая Легенда: О св. Матфее).

ВОЛОСЫ

Длинные волосы — характерный атрибут *иконографии дьявола*. В описании английского церковного автора Эльфрика волосы дьявола свисают до самых лодыжек (Гомилии, 1:31); весьма часто они изображаются и в виде змеящихся стрел, устремленных вверх, — вероятно, символическое изображение адского пламени, которым объят дьявол. В пользу такого предположения свидетельствует описание Сатаны в «Жизни св. Антония» Афанасия: «Волосы объяты пламенем, из ноздрей исходит дым, как бы от жара пылающей углем печи».

Возможно, лохматость средневекового дьявола восходит к ветхозаветным демонологическим представлениям — в частности, к демонам «шеирим» — «косматым», которых пророк Исаия упоминает, живописуя грядущее запустение развратного Вавилона: «будут обитать в нем звери пустыни, и домы на-



Ангел держит демона, волосы которого подобны языкам пламени. Капитель собора в Везле, 12 в.

полнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там» (Ис. 13:21).

ВОЛЯ

См. *Демоны: Конфликт природы и воли.*

ВОР

Представление о дьяволе как разбойнике (latro), грабителе, воре находило обоснование в текстах Нового Завета. В них в самом деле не раз упоминаются различные разбойники и воры: «Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21:13); «Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его» (Мк. 3:27); «Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их» (Ин. 10:8). Эти речения были осмыслены экзегетами как демонологические аллегории: мир и человеческое тело — «вертеп разбойников», т. е. владения демонов; дьявол пытался «расхитить вещи» в «доме сильного», т. е. захватить власть над миром как Божиим Домом (в другой трактовке этого места «сильный» — дьявол, которого Христос связывает и забирает у него награбленное), и т. п.

Многие действия дьявола описываются в патристике как грабеж, противозаконный захват. Именно так Амвросий Медиоланский осмысляет сам дьяволов первогрех: дьявол, «презрев единого Бога, возжелал захватить господство и божественность (dominium et divinitatem voluit usurpare)» (Амвросий Медиоланский. Комментарии к Первому посланию апостола Павла к Коринфянам. 11:7. Col. 240). О том же пишет и Татиан: демоны «попытались стать похитителями Божественности» (Татиан. Речь против эллинов. 12. Col. 831).

Августин разворачивает этот мотив похищения Божественности в примечательном рассуждении, как бы сводящем в единую смысловую систему целый ряд библейских речений на тему воровства. Отправной точкой для Августина становятся слова из послания ап. Павла филиппянам: «Он [Христос], будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2:6). Итак, Христос, «равный Богу», не похитил Божественность, — вообще ничего ни у кого не похитил. «Но кто же похитил? Адам. Кто же похитил первым? Тот, кто совратил Адама. Но как же дьявол совершил похищение? “Утвержу престол мой на севере (ad aquilonem), и стану равен Всевышнему” (Ис. 14:13). Присвоил себе то, что не получал: вот и грабеж. Присвоил себе дьявол, что не получал, и

потерял то, что получал...». То же произошло и с первыми людьми: «Захотели похитить божественность, и утратили блаженство (rapere voluerunt divinitatem, perdiderunt felicitatem)». Христос же, который ничего не похищал, должен платить за похищенное. «“Я же, сказал он, чего не похитил, за то должен платить” (Пс. 68:5). И Господь, приближаясь к своим Страстям, так говорит в Евангелии: “Идет князь мира сего”, — то есть дьявол, “и во Мне не найдет ничего”, — то есть не найдет ничего, за что его можно убить; “но чтобы все знали, что я исполняю волю Отца моего, встаньте, пойдем” (Ин. 14:31): и пошел на Страсти, чтобы оплатить то, что он не крал. Что же означает: “и во Мне не найдет ничего”? Значит, не найдет никакой вины. Или разве что-то пропало из дома дьявола? (...) Христос говорит, что ничего не украл (имея в виду грех), ничего не присвоил чужого ... , но вырвал у дьявола то, что тот украл. “Никто, — говорит он, — не может войти в дом сильного и забрать его вещи, если прежде не свяжет сильного” (Мф. 12:29). Христос связал сильного [т. е. дьявола — А. М.] и забрал (diripuit) его вещи, но не украл (non rapuit); но он отвечает тебе: “Вещи эти исчезли из моего дома; я не украл, но вернул награбленное”» (Августин. Объяснения псалмов. Псалм LXVIII. 9. Col. 848-849).

Это рассуждение — ключевое в патристике для темы дьявольского воровства. Понятие воровства (rapina, rapio) Августин соотносит с рядом других понятий: уплаты-расплаты, потери, приобретения, возвращения награбленного. Над всей этой понятийной вязью как бы незримо витает категория справедливости, права — justitia. Несправедливо то, что вор (дьявол) не расплачивается за украденное (за человека), а платит за него Христос. Однако справедливость в конце концов восстанавливается: ведь укравший демон — теряет и украденное, и свое собственное (ангельское достоинство), а заплативший вместо вора Христос — «возвращает награбленное» человеку.

Дьявол — вор и грабитель не только в отношении Бога, но и в отношении человека. У Бога он похищает человека, у человека — блаженство безгрешности. «Дьявол — разбойник, который разграбляет нас, лишая лучшего, и уводит нас, превращая в свои трофеи. Его пища, его одеяния, его вооружение — наши грехи, посредством которых он нас режет и губит» (Нил Анкирский. Послания. Фирсу-управляющему. Col. 322). Земной мир и человеческое тело уподобляются дому, захваченному разбойниками. Послание, приписываемое традицией Антонию Великому, передает свойственное раннехристианскому человеку тревожное осознание того, что скудельный сосуд тела — хрупкое вместилище души захвачено враждебными силами и тем самым уже стало человеку чужим: «Истинно говорю вам, родные мои, что сосуд этот, в котором мы обитаем, нам лишь на погибель, и дом полон бестий... Пребываем в доме, полном разбойников, и повязаны узами смерти» (Антоний Великий. Послания. 7. Col. 984, 986).

В соответствии с этим представлением о дьяволе-воре и *одержимость* нередко описывается как грабительский захват человеческого тела или даже души. «Нечистый демон, когда вторгается в душу человека, ... приходит так, как волк вгрызается в овцу и пьет ее кровь, готовый ее поглотить. Приход его — наи-

свирепейший; на чувства ложится тяжесть; разум мрачится тьмой. Напор этот неправеден, ибо вторгается демон в чужое владение. Чужим телом и чужими орудиями он пользуется, как своими собственными» (Кирилл Иерусалимский. Катехизис XVI. О Святом Духе I. XV. Col. 939-942).

Пожалуй, самую выразительную картину дьявольского «воровства» нарисовал Кассиан, который сравнил с грабителями демонов, пытающихся проникнуть в человеческую душу: «Как разбойники, желая узнать, какое имущество спрятано в выбранных ими для ограбления домах, во мраке ночи осторожно бросают малые горсти песка и по звяканию или звону от упавшего песка точно угадывают, какие вещи или металлы имеются в доме, — так и те, что пытаются проникнуть к сокровищам нашего сердца, бросают в нас, словно песок, вредоносные наущения (velut arenas quasdam, suggestiones nobis noxias inspargentes) — и видя, какие телесные чувства ответно рождаются в нас, словно звон в дальних покоях дома, они узнают, что́ спрятано в сокровенных глубинах человека» (Кассиан, Собеседования. Coll. VII, cap. XVI. Col. 691).

Представлению о дьяволе как воре, совершающем некие беззаконные «захваты», противостоит идея *права дьявола на человека*.

ВОРОБЕЙ

Одно из распространенных в патристике уничижительных обозначений дьявола, выражающее его полное бессилие перед Богом и даже перед человеком. В таком же смысле фигурировал и образ связанной, сидящей на цепи собаки. Однако сравнение дьявола с воробьем, без сомнения, выглядит эффектнее в своей парадоксальности: на воробья дьявол, казалось бы, совсем не похож.

Однако мотив воробья возникает уже в весьма ранней греческой «Молитве за одержимых» из «Апостольских установлений» (IV в.). «Ты, Кто связал сильного и расхитил все вещи его; Кто дал нам власть попирать змей и скорпионов, и всю вражескую силу; Кто отдал нам связанного змея-человекоубийцу, как воробья — детям ... единородный Боже, Сын великого Отца ... освободи творение Рук Твоих от страданий, причиняемых чужим духом» (Апостольские установления. Lib. VIII, cap. VII. Col. 1079, 1082).

Нетрудно заметить, что обращение к Богу соткано здесь из аллюзий на различные места Священного Писания (Мк. 3:27; Пс. 90, и др.). Откуда же, однако, взялся воробей? Два упоминания этой птицы, фигурирующих в Синодальном переводе (Притч. 26:2; Тов. 2:10), казалось бы, не дают серьезных оснований для сравнения воробья с дьяволом.

И все же это сравнение в самом деле пришло из Священного писания — из книги Иова, где Господь, приводя Иову примеры своей безграничной силы, говорит о *левиафане*: «станешь ли забавляться им, как птичкою, и свяжешь ли его для девочек твоих?» (Иов. 40:24). Эту «птичку» святые отцы нередко понимали как воробья, исходя, видимо, из принципа контраста: самому крупному на земле животному — левиафану должно соответствовать одно из самых мелких — воробей. Этот контраст обыгрывает в своем «Житии св. Антония»

Афанасий Великий (ниже цитируем его в одном из средневековых латинских переводов): дьявол — левиафан, но он подцеплен Господом на «крючок креста» (об этой метафоре см. подробнее в ст. *Левиафан*) и теперь, когда в его пасть вдето кольцо, «разве позволено ему пожирать верующих?». «Теперь несчастного, как воробья, Христос поймал в сеть на забаву (Nunc miserabilis ut passer ad ludum irretitus a Christo est)» (Cap. 16. PL, 73. Col. 138).

Афанасий в полной мере использует образность, заложенную в книге Иова, для построения демонологической аллегории: ужасный левиафан, страшнейший из зверей, благодаря искупительному подвигу Христа превратился в воробья. Эту мысль Афанасий повторяет и в другом своем сочинении: «Благодаря Христу гордец стал детской забавой, как воробей» (Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии. Col. 539-542).

В «Житии св. Пахомия» сам дьявол (явившийся святому в обличии прекрасной женщины) признает свое сходство с воробьем: «С тех пор как совершилось на земле чудесное воплощение Христа, мы совсем обессилели; так что верующие в имя Христово забавляются с нами, как с воробьями» (Cap. XLIX. Col. 267-269).

Воробей — образ не только умаленного в силе, но и обманутого дьявола: он, как птица, пойман в сети уловкой Божественного провидения, которое заставило дьявола неправедно убить безгрешного Богочеловека (на которого дьявол не имел никаких прав) и тем самым лишило его власти над человечеством (см. *Обман*). В латинском переводе книги Иова фраза «станешь ли забавляться им [левиафаном], как птичкою» включала глагол illudere, имеющий смысл не только игры-забавы, но и злой насмешки и обмана: «numquid inludes ei quasi avi» — можно перевести и как «разве насмеешься над ним как над птицей [обманешь его как птицу]». Именно так понимает это место Григорий Великий, трактуя его как описания Божественных сетей, в которые дьявол попался наивно, как птичка.

«Сказано же: “разве обманешь его как птицу”. Как птицу обманул его [дьявола] Господь, когда в Страстях единородного Сына показал ему приманку, но скрыл сети. Увидел он, что́ захватил в пасть, но не понял, что именно держит в глотке» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. XV. PL 76. Col. 692-693). Дьявол думал, что «захватил в пасть» обычного человека, но «не понял», что «держит в глотке» Сына Божьего, — и попался. Бог предстает в этой аллегории своего рода птицеловом — морской вариант этой же аллегории отцы церкви разрабатывают в образе левиафана (Бог-Отец — рыбак, Христос — опять-таки наживка и т. д.).

Литературная же судьба воробья делает в раннехристианской аллегорике странный зигзаг: безобидный дамский любимец (в те времена, когда еще не было шпицев и болонок), шутливо оплаканный Катуллом («Passer mortuus est meae puellae... — Умер воробей моей девочки...») и спустя почти два тысячелетия взятый бароном Дельвигом в элизиум поэтов («в те сады, где воробушек Лесбии на руках у Катулла чирикает»), здесь предстает перед нами в неожиданно мрачном свете, наделенный столь же неожиданной значительностью.



Пир грешников с участием демонов. Демон в центре стола наделен женской грудью, которую щупает один из грешников. Роспись церкви в Лохья (Lohja), Финляндия, нач. 16 в.

ВОРОН

Дьявол — «князь, господствующий в воздухе» (Еф. 2:2), а это означает, что все обитающее в воздухе связано с миром демонов или служит их обличием. Отсюда — представление о причастности птиц к демоническим силам, подкрепленное Апокалипсисом (где Ангел собирает птиц «на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих» — Откр. 19:17-18) и Евангельской притчей о сеятеле: «и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то» (Мф. 13:4). Птица в этих библейских текстах служит метафорой по меньшей мере двух ипостасей дьявола: *Палача Бога* и похитителя, пожирающего падающее с неба «зерно слова Божия», не давая ему упасть на плодородную землю души. Ворон с его зловещей внешностью наилучшим образом конкретизирует эту демоническую сущность птицы.

Ворон предстает орудием дьявола уже в апокрифической «Книге юбилеев»: князь тьмы *Мастема* посылает воронов склевывать посеянные в поле семена, — эпизод, перекликающийся с образом притчи о сеятеле: «приходит сатана и похищает слово, посеянное в сердцах» (Мк. 4:15). Св. Макария, пытающегося забраться внутрь дьявольских владений (некоей древней гробницы) атакуют «семьдесят демонов», летавших в воздухе, «как вороны» (corvi) (Палладий. Лавсаик. Cap. XIX-XX. Col. 1114-1115).

Как аллегорическое имя дьявола ворон фигурирует уже у Беды Достопочтенного (Церковная история англов, 3:8), за которым в этом вопросе последовали

позднейшие демонологи (Вейер, Об обманах, гл. 21, § 23). Образ дьяволов-воронов, которые клювами вырывают у грешников душу из сердца (Цезарий Гейстербахский), соединяет библейские мотивы птицы-палача и птицы-похитителя.

Ворон — помощник демонов: так, в народных пьесах о Фаусте, когда последний подписывает свой договор с дьяволом, за «контрактом» прилетает ворон и уносит его в ад; напуганного Фауста успокаивает Мефистофель: «Успокойся, Фауст, это была адская птица, которую послал мой повелитель Плутон, потому что ему не терпелось получить твою бумагу» (Пьесы о Фаусте, 126, 133, 175).

ВРАГ И ДРУГ

Идея врага и вражды, известная, наверное, всем временам и народам, в образе христианского дьявола достигает некоего принципиально нового качества. Дьявол — этот, по излюбленной в патристике формуле, hostis antiquus, «древний враг», — в то же время враг предельно обобщенный. В этом, собственно, и заключена новизна, привносимая христианством в понятие врага: враг античности всегда был конкретен — он был враждебен определенной общности людей, будь то семья, род, город, государство и т. п.; христианский hostis antiquus враждебен всему человечеству в целом. Эта новая для идеи врага обобщенность — если не сказать универсальность — проецируется и на временную ось: враг — «древний», а это означает, что он был таким всегда, с начала рода человеческого. Латинская формула «hostis humani generis» — «враг рода человеческого» — появляется уже в одном из гимнов, приписываемых Амвросию Медиоланскому («O rex aeterne, Domine» — Амвросианские гимны. Col. 1205):

...Quem diabolus deceperat
Hostis humani generis,
Cujus tu formam corporis
Assumere dignatus es

(«...[Адам], кого обманул дьявол, враг рода человеческого, чей телесный образ ты [Господи] удостоил принять»).

В греческой патрологии (в посланиях Исидора Пелусийского) фигурирует и несколько иная формула: «общий всем враг» (κοινὸς ἁπάντων ἐχθρὸς): «дьявол — общий всем враг, и его единственная цель, его единственное стремление — сделать так — силой или прельстительными догматами, — чтобы все до одного низверглись вместе с ним» (Исидор Пелусийский. Послания. Lib. II. XC: Аполлонию епископу. Col. 535). Эта формула замечательно передает ту обобщенность, которую христианство придало идее врага. Дьявол — враг «общий всем», лаконично формулирует Исидор, не уточняя, кто именно — эти «все». Понятно, что «все» — это люди, не разделяющие с дьяволом его космическую судьбу: вектор дьявольской судьбы ведет сверху вниз, в то время как космическая судьба человека направлена обратным образом — снизу вверх.

Таким образом, идея дьявола как абсолютного, «общего всем» врага имела мощный объединяющий потенциал: ведь в отталкивании от этой идеи кон-

солидируется идея «человечества» как общности всех тех, для кого дьявол — враг. Враг — объединяет; такой же абсолютный враг, как дьявол, объединяет в наибольшей степени, до высшего уровня объединения — «человечества». Из проповеди, приписываемой Григорию Чудотворцу, явственно следует, что Христос и дьявол как взаимные враги определяются именно в отношении к консолидированно, целостно осмысленной общности «человеков» — человечеству: «ради человека стал человеком человеколюбец (φιλάνθρωπος), поправший Божественной стопой человеконенавистника (ἀπάνθρωπος)» (Григорий Чудотворец?. Проповедь в день Всех Святых. Col. 1201-1202).

Перед лицом такого врага, общего всем людям — по крайней мере, всем «людям доброй воли», — следовало прекратить взаимную вражду и объединиться в борьбе против него. К этому призывает, в частности, Исидор Пелусийский: он не без своеобразного юмора обращает внимание монашеской братии на тот факт, что, «вооружаясь друг против друга, мы тем самым объединяемся под властью общего врага [т. е. дьявола]». «Вместо того, чтобы совокупными силами вести войну против этого врага, мы, наоборот, вооружаемся друг против друга под предводительством того, кто желает только лишь гибели обеих сторон» (Послания. lib. IV.LXX: Урсенуфию. Col. 1129-1130).

Христианская община в значительной степени формировала свою идентичность в отталкивании от «общего всем врага»: не случайно в разного рода святоотеческих моральных наставлениях призывы к взаимной любви очень часто соседствуют с заветом общей ненависти к «древнему врагу». Такова, например, гомилия Иоанна Златоуста, обращенная к жителям Антиохии. Иоанн начинает с увещевания прекратить всякую вражду, не иметь врагов: «Тот, у кого есть враг, не может присутствовать на причастии и вкусить Тела Христова... Имеешь врага? Не приближайся». Христианская община — единое тело; вражда разрушает это тело. «Если видишь отсеченный член, разве не сделаешь все для того, чтобы склеить тело? Так поступай и с братьями твоими: когда видишь, что они отсечены от твоей дружбы, спеши скорее обнять их, и не жди, когда они сами к тебе придут...». Но за этой проповедью всеобщего братства тут же следует пассаж, из которого выясняется, что один враг у человека все-таки есть и даже должен быть — этот враг дан нам так же навечно, как и дружба «братьев». «Один враг нам заповедан — дьявол, и с ним никогда не вступай в дружбу; к брату же никогда не будь враждебен» (Иоанн Златоуст. К антиохийцам. Гомилия XX. 5. Col. 204).

Любовь к «братьям», таким образом, неразрывно связана с ненавистью к единственному «врагу». Эта связь психологически вполне понятна: идея дьявола-врага служила своего рода эмоциональной канализацией, которая выводила ненависть за пределы общины (в идеале, правда, малоосуществимом, — за пределы всего человечества) и сбрасывала ее в клоаку инфернального мира. Перенос всех недобрых чувств на «древнего врага» не мог не способствовать известной консолидации социума.

С другой стороны, граница между «демонами» и «людьми» в раннехристианском воображении была достаточно подвижной. Цитируемое Палладием



"Блудный сын: пир грехов". Старец слева — "Мир" (Mundus), он попирает ногой "Совесть" (Conscientia). Женские фигуры (слева направо) символизируют тщеславие, плоть (caro), ересь (heresis), скупость. Чудовище наверху — "Дух заблуждения".
Автор этой аллегорической гравюры — Carnelis Antonisz. Ок. 1540.

утверждение одного монаха-пустынника о том, что «душа, отступившая от созерцания Бога, становится либо демоном, либо животным» (Палладий. Лавсаик. Cap. XCVIII: Житие аввы Диоклиса. Col. 1190), выражала распространенное убеждение, что многие существа, внешне тождественные людям, на самом деле являются демонами (или животными) в человеческом обличии: «В животную природу переходят те, кто живут под тиранией дьявола и не по-человечески

(οὐκ ἀνθρωπίνως)» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии. Cap. 56, v. 9. Col. 2569-2570). Человек, таким образом, мог восприниматься как «демон в человеческом образе». Что же касается внешних материальных признаков человека (строение тела, прямохождение и т. п.) — т. е. того самого «человеческого обличия», которому столько внимания уделяет рационалистическая наука Нового времени, — то для раннехристианских и средневековых мыслителей они никакого значения не имели.

Впрочем, точно так же обстояло дело и с внутренними, интеллектуальными свойствами человека: все они, за исключением веры в Бога, считались несущественными и не определяли отличия человека от животных. Лактанций, рассуждая об этом отличии (о том, что́, собственно, для человека — «собственное», propria), курьезным образом находит у животных и «подобие речи (similitudo sermonis)», и смех — вернее, некие «знаки веселости (signa laetitiae)», и разум, и даже способность предвидеть будущее (со ссылками на «Георгики» Вергилия, где говорится об осмысленном поведении муравьев и т. п.). Религия — единственное, что, по Лактанцию, отличает человека от животных. Кто не разделяет «поклонения Божественной справедливости (justitiae autem Dei cultus)», тот, «будучи чужим человеческой природе, ведет скотскую жизнь под обличием человека» (О гневе Божием. Cap. VII. Col. 94-95).

Жан Даниэлу по поводу антропологических воззрений Татиана замечает: «Образ и подобие, отличающие человека, определяются его участием в Боге, но ни в коей мере не его интеллектуальными способностями» (Даниэлу. P. 392).

Этот тезис позднее будет сформулирован совсем недвусмысленно. «Не человек — тот, кто не боится Бога и не соблюдает его заповедей (non est homo, qui Deum non timet et mandata ejus non custodit)»; такое существо — «животное (bestia)». На вопрос, каким образом «животное» может выглядеть как человек, дается следующий ответ: «живет оно не разумно (rationabiliter), но по-звериному (bestialiter), и потому должно именоваться животным» (Гонорий Августодунский. Вопросы к Притчам и Екклесиасту. Cap. XII. Col. 347).

Возвратимся, однако, к теме врага. Все соображения такого рода означали, что враг был все-таки не совсем один. У него имелась бесчисленная свита — демоны и грешники; причем последние могли рассматриваться как «демоны в человеческом облике», что позволяло выводить их за пределы человеческой общности и тем самым сохранять стройность концепции: все люди — братья, враги же — только демоны.

Будучи применены к дьяволу, понятия дружбы и вражды как бы меняли ценностно-смысловой ореол: дружба здесь оказывалась чем-то предосудительным и даже гибельным; вражда же, напротив, всячески поощрялась. «Лучше поступают те, кто бегут от дьявола преследующего, чем следуют за дьяволом предводящим, ибо полезнее иметь в нем врага, чем господина» (Проспер Аквитанский. Сентенции. Cap. CXXXV. Col. 445). «Горе тем, кому дьявол друг! Ибо чем полнее его дружба, тем полнее приносимые ею несчастья; несчастлива дружба дьявола» (Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис. 12:9. Col. 878). «Благодеяния демонов для всех вредоноснее, чем раны, ибо

вражда дьявола для человека безопаснее, чем мир с ним» (Лев Великий. Проповеди. LXX. Col. 384).

В каком же смысле дьявол стремится «дружить» с человеком? Он, по утверждению многих авторов, в самом деле ищет себе «товарищей по несчастью», не желая гибнуть в одиночестве: он стремится «иметь сотоварищей в наказании (in supplitio participes)», «сопутников для своей вины (socios ad culpam)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. 7. 150-152. Col. 1739). Разумеется, «любовь» дьявола к этим своим сотоварищам и сопутникам — абсолютно ложная: дьявол-отец «любит своих детей лишь для того, чтобы их погубить, — объясняет Амвросий Медиоланский, — ведь и обжора любит поросенка, но лишь чтобы сожрать его (sicut amat gluto porcellum, ut comedat)» (Проповедь XXX. 2. Col. 666).

Еще один характерный момент дьявольской вражды состоит в ее возвратном характере, в конечной направленности на самого себя. Дьявол — враг в некоем абсолютном смысле; следовательно, его вражда не может иметь никаких исключений, даже в самом себе. Абсолютный враг — это враг всем, в том числе и самому себе. Сменив «место света» на «место тьмы», дьявол «помрачил сам себя», — он, таким образом, «и сам с собой борется» (Григорий Назианзин. Слово VI. О мире I. XIII. Col. 738-739) — сам себе враг.

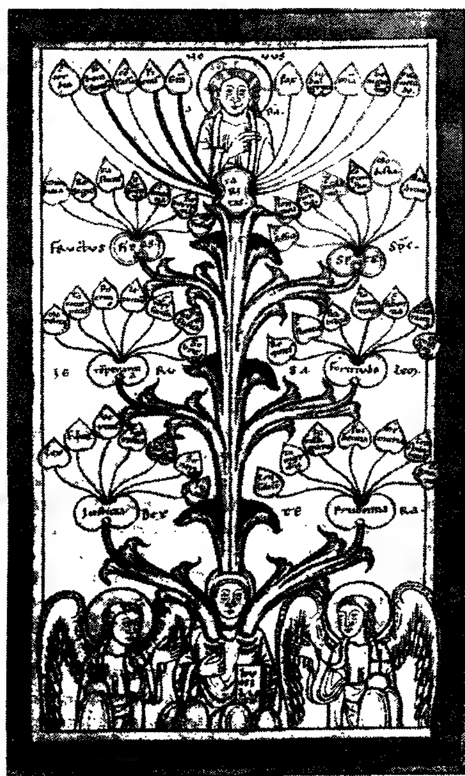
При этом враждебность дьявола как бы неоднородна, она распадается на две сферы, порождая два противоположных следствия: пользу и вред. Враждебность дьявола к человеку приносит последнему лишь пользу (см. *Полезный дьявол*), его же враждебность к самому себе действительно губительна для него самого. Этот парадокс удачно выразил Августин: «Свирепство дьявола дьяволу же и во вред, нам же лишь на пользу (saevitia diaboli diabolo obfuit, nobis autem profuit)» (Августин. Объяснения псалмов На псалм CXXX. Col. 1709).

В обращенном — если не сказать извращенном — мире демонологических представлений такие простые человеческие понятия, как вражда и дружба, выворачиваются наизнанку. Дьявол — враг всем; но именно как враг он полезен, ибо, стремясь принести вред всем, кроме себя, он на самом деле приносит вред только себе. И напротив: став «другом», дьявол обнаруживает всю свою губительность.

ГОРДЫНЯ

Первый и главный из *грехов дьявола*, корень всех прочих грехов, самый тяжкий грех для человека. Первенство гордыни среди грехов находило обоснование в библейском речении «начало греха — гордость (initium omnis peccati superbia)» (Сир. 10:15), которое было повторено богословами бессчетное множество раз. Первое деяние дьявола было продиктовано гордыней; можно сказать, что, возгордившись, он сразу же тем самым из ангела превратился в дьявола. Гордыня, таким образом, не есть некое статичное моральное «свойство»: она — поступок-превращение, ибо она немедленно изменяет саму сущность того, кто ее испытал. «Возгордиться» — значит перестать быть самим собой,





Дерево грехов и дерево добродетелей. Композиции дерев симметричны: фигуры наверху — соответственно старый и новый Адамы (т. е. Адам и Христос), нижняя часть стволов (корень?) — соответственно "гордыня" (superbia) и "верность" (dextera). Миниатюра из кодекса "Speculum virginum" (создан в женском августинском монастыре св. Марии, Андернах). Ок. 1160. Кельн, Исторический архив.

стать иным: из блаженного превратиться в падшего.

Однако, испытав гордыню, ангел изменил не только себя (немедленно превратившись в дьявола), но и весь мир: в мир вошел грех. Гордыня — это еще и космическая катастрофа.

Действие гордыни, мгновенно изменившее ангела-отступника, выразительно описал Фульгенций: «Если будешь искать начало греха, то не найдешь ничего, кроме гордыни. (...) Она возникла тогда, когда ангел, возвысившийся против Бога и самим своим возвышением низвергнутый (angelus adversus Deum elatus, et ipsa elatione prostratus), вожделением (которое есть корень всех зол) возжелал захватить то, что не было ему дано Богом, отступил от Бога и пал... Дурным своим вожделением (per concupiscentiam malam) возжелал стать больше себя, а стал меньше себя. И хотя он не может на деле осуществлять это свое вожделение, волю к нему все же сохранил. Так стал он наказанием самому себе (se ipse sibi jam factus est poena), ибо наказание дурному — его дурная

воля, как слепому — его слепота. И вожделение греха стало мучением для грешника; а мятежник и отступник, который бежал от невозмутимого порядка, теперь служит возмущению: он по праву покинут Благим Господом, ибо сам его покинул не по праву. И таким образом получилось, что он, упорствуя и утратив по своей вине порядок в самом себе, оказался все же встроен в порядок (inordinatus ex se, ordinaretur in se): и из-за того, что в себе он потерял порядок, основа Божественного порядка (divini ordinis ratio) не погибла» (Фульгенций. К Мониму. Lib. I, Cap. XVII. Col. 165).

Итак, гордыня — одновременно и преступление, и наказание; как преступление она означает нарушение дьяволом порядка мироздания, как наказание она предполагает возвратное вторичное упорядочение самого дьявола — но уже в качестве вечного преступника, вечного наказуемого.

Как объясняется первенство гордыни в ряду других грехов? Для ответа на этот вопрос святые отцы находили простой логический ход. Гордыня — первый грех, поскольку не имеет никакой причины. Скажем, чревоугодие или прелюбодеяние могут быть вызваны естественными слабостями человеческой природы — они как бы обусловлены природой (самим устройством человеческого тела), имеют в ней «причину» (по крайней мере, «достаточную причину»). Гордыня же совершенно беспричинна. Следовательно, она и есть первый грех. Примерно в таком духе рассуждает Иоанн Златоуст, для которого причина гордыни — лишь в «безумии» (ἄνοια):

«Разврат, блуд не так сильно осквернили человека, как гордыня. Почему же? Потому что разврат, хотя он и не заслуживает прощения, может все же в оправдание сослаться на сладострастие: гордыня же не имеет никакой причины и никакого оправдания, которое могло бы снискать ей хотя бы тень прощения: она есть не что иное, как развращение (διαστροφή) души, тяжелейшая болезнь, рожденная безумием» (Иоанн Златоуст. Гомилия XVI на Евангелие от Иоанна. Col. 106).

В чем же проявилась дьявольская гордыня?

Прежде всего, в желании стать равным Богу — стать равным не правом, но силой, уточняет Григорий Великий: ангел-отступник «пал, ибо возжелал стать подобным Богу не по праву, но силой (non per justitiam, sed per potentiam)... извратив порядок, пожелал стать подобным Богу» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXIX, cap. VIII. PL 76. Col. 487). «Разум демонов из безрассудства стремится к богоподобию (τὸ ἰσόθεον)» (Максим Исповедник. Схолии к книге «О божественных именах» In cap. VII, § II. Col. 348). Дьявол хочет перестать быть «тварью» и стать «творцом». Он «вообразил, что тварь может подняться до природы Творца и воссесть на одном троне с Богом, Правителем мира» (Кирилл Александрийский. Толкование Евангелия от Иоанна. Lib. V, cap. 4. Col. 810). «Хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу (similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae)» (Петр Ломбардский. Сентенции, 2:6:1). В результате самым, быть может, страшным наказанием для дьявола стало именно то, что он остался навеки обречен на подражание — на жалкую роль насмешливой *обезьяны Бога*.

Гордыня проявилась также в утверждении независимости от Бога, в отрицании необходимости какой-либо помощи Бога. Демон «обратился» от Бога к себе. «Гордый этот ангел ... своей гордыней обратился от Бога к себе самому (a Deo ad semetipsum conversus)» (Августин. О Граде Божием. 14:11:2. Col. 419-420). Демон «не осознал свою слабость... решил, что помощь, которая идет к нему по Божественной милости, — не от Бога, а от него самого. И отсюда родилась в нем гордыня, ставшая причиной его падения» (Ориген. О началах. III:1:12. Vol. 268. P. 75). Дьявол хотел получить собственное блаженство и собственное спасение своими силами, «хотел иметь это благодаря достоинствам своей природы (per virtutem suae naturae), а не благодаря Божьей помощи и с Божьего соизволения» (Фома Аквинский, Сумма теологии, Ia:63:3).

Предельные же проявления гордыни (впрочем, логично вытекающее из вышеперечисленных) — утверждение собственного *самосотворения* и даже отрицание Бога, попытка оставить за одним собой Божественность: дьявол «хочет присвоить себе, презрев единого Бога, господство и Божественность (sibi, neglecto uno Deo, dominium et divinitatem voluit usurpare)» (Амвросий Медиоланский. Комментарии к Первому посланию апостола Павла к Коринфянам. 11:7. Col. 240).

Эти и подобные им истолкования гордыни складываются в достаточно цельное, непротиворечивое представление: гордыня — попытка утвердить полную независимость своего бытия вне Божественного порядка. Понятие гордыни постоянно соотносится святыми отцами с понятием порядка: гордыня попирает порядок, извращает его — хотя в конце концов порядок, как мы уже видели из рассуждения Фульгенция, оказывается восстановленным, а дьявол — «упорядоченным» в нем, но уже в качестве наказуемого.

Можно сказать, что попытка утвердить себя вне Божественного порядка «удачна» наполовину: дьявол действительно на какой-то момент оказывается вне порядка, но не обретает там устойчивого бытия. Оказывается, что вне порядка нельзя «устоять»; superbus, «гордый» — одновременно и lapsus, «падший».

Мотив возвышения в описаниях действий и последствий гордыни постоянно соседствует с мотивом падения. С одной стороны, гордыня нередко описывается пространственной метафорой как движение вверх, попытка возвышения-вознесения: «Возвысившийся гордыней дьявол, взяв с собой своих товарищей, отступил от Бога...» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии. Cap. VIII, v. 10-21. Col. 1887); при этом пространственная метафора возвышения переходит в метафору антропологическую — возникает мотив «возвышения сердца»: «Человек не был бы обманут [дьяволом], если бы, возвеличившись сердцем (in se exaltato corde), не отступил бы от Бога» (Августин. Против противника закона и пророков. Lib. 1, cap. XV. Col. 615).

Однако, с другой стороны, «возвышение сердца» неминуемо влечет за собой падение: «...Люцифер, вознесшийся в выси (он, превосходивший всех красотой, уже мечтал о великой царской славе Бога), утратил свой блеск, и бесславно пал сюда, став не Богом, а мраком... Возгордившись, он пал» (Григорий Назианзин. О существах, наделенных разумом. Col. 443-444).

Итак, в пространственных образах, на языке метафорической географии первособытие гордыни выглядит как переход возвышения (elatio) в падение (lapsus). Этот парадокс обыгрывается, как мы уже видели, Фульгенцием: «ангел, возвысившийся против Бога и самим своим возвышением низвергнутый». Собственно говоря, гордыня-вознесение уже и есть падение — точно так же, как уничижение-кеносис Христа есть истинное возвышение: рисунок метафорически-пространственных движений здесь обратный. В комментарии на Апокалипсис, приписываемом Амвросию, само имя дьявола истолковывается как «обрушивающийся вниз» (эта этимология стала впоследствии популярной у демонологов): «Дьявол означает "обрушивающийся вниз" (deorsum ruens); он обрушился первым делом с небес из-за гордыни: обрушивался он и потом, когда Христос выбрасывал его из сердец избранных» (Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис. На 12:9. Col. 878).



Аллегорическое изображение гордыни. Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

Люцифер, в наивном, но в то же время и предвосхищающем Данте суждении Тихония Африкана, «упал с неба и вломился в землю (confringitur in terra)» (О семи правилах. Правило VII. Col. 56). Этот натуралистический, казалось бы, мотив проламывания земли, нанесения ей вреда содержит глубокий богословский смысл: подобно тому как грех «проломил» человека, разрушив его блаженную цельность и нанеся ему *рану*, гордыня «проломила» мир, нанесла рану самой земле. В раннехристианской и средневековой культуре моральные категории понимались не узко-психологически, не как только лишь «свойства души», но и имели космическое, можно даже сказать — онтологическое измерение. Грех касался не только души человека, но и мира. Вот почему гордыня как самый тяжкий грех была катастрофой не только для ангела-отступника и последовавшего за ним человека, но и для всего мироздания, которое «сотряслось» вхождением в мир гордыни.

Космический размах ужасных изменений, произведенных гордыней в устройстве мира, с огромной силой передан в одной из проповедей, приписываемых ранее Антонию Великому:

«Из-за гордыни сердца накренились небеса и двинулись основания земли, сотряслись бездны и ангелы из-за гордыни сердца своего низверглись со славы своей и стали дьяволами; разгневался из-за нее Всемогущий и заставил бездну извергать огонь.. Из-за гордыни сердца создал он ад и наказания. Из-за гордыни сердца созданы были оковы и бичи, которыми мучим дьявол из-за гордыни сердца своего. Из-за гордыни сердца сотворены бездны преисподней, и черви, которые не умирают и не спят. Из-за гордыни сердца сотворены

огненные потоки, и пышущие жаром орудия, и пылающие огнем угли. Из-за гордыни сердца всё пришло в беспорядок, одно с другим вступило в борьбу, и отсюда возникла тирания [дьявола]» (Антоний Великий?. Проповеди. 5. Col. 966).

В конечном, итоговом определении, гордыня — величайшее потрясение (conturbatio), выпавшее на долю Божественному порядку: она потрясла небесную иерархию, потрясла человеческое сердце и, наконец, потрясла весь мир.

ГРЕХИ ДЬЯВОЛА

Грех — творение дьявола: «Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил» (1 Ин. 3:8). Дьявол сумел привить склонность к греху и человеку, так что понятие греха стало общим для дьявола и человека. При этом система дьяволовых грехов отличается от системы грехов человеческих. Набор из семи смертных грехов (см. *Грехи смертные и демоны*) был неприменим к демонам: ведь они по самой природе своей не могли впасть в некоторые из человеческих грехов — например, они при всем желании не могли предаться чревоугодию. Эту тонкость в отличии человеческих грехов от демонических хорошо чувствовал Августин, писавший о дьяволе следующее: «Он, конечно, виновник всех грехов (princeps est omnium peccatorum), он, конечно, совратитель на грех: но нельзя ему вменять в вину ни прелюбодеяние, ни пьянство, ни блуд, ни кражу чужого: пал он от одной гордыни» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм LVIII. Sermo 2:5. Col. 691).

Но не одни только плотские грехи были чужды демонам: трудно было заподозрить их и в праздности — ведь святые отцы нередко отмечают их постоянную, не прекращающуюся ни на миг деятельность (см. *Беспокойство и покой*). Едва ли можно было вменить им в вину и скупость — хотя дары, которые демоны щедро раздают своим адептам, нередко впоследствии исчезали или превращались в какую-нибудь мерзость — жаб и т. п.

Приходилось признать, что в ряде отношений демоны могли служить образцом и для самых примерных монахов. Автор «Жития св. Синклетики» (коим считался Афанасий Великий) и в самом деле ставит демонов в пример монахам: «Чем гордишься? — вопрошает автор собрата по монашескому житию. — Тем, что мяса не ешь? Но иные и рыбы не видят. От вина воздерживаешься? Но взгляни на тех, кто не пользуется и маслом... Ты похваляешься, что спишь на циновке и на подстилке из козьей шерсти? Иные и на земле спят, но если и ты за ними последуешь, то высшего не достигнешь: ведь есть и такие, кто подкладывают под себя камни, дабы ни от чего не получать удовольствия. (...) Но даже если ты и решишь все это испытать и достигнешь самых высших высот аскезы, — не мни о себе слишком много. Ведь демоны достигли и достигают большего, чем ты: они и не едят, и не пьют, и в брак не вступают, и не спят; они обитают в пустыне, и если ты в пещере живешь, то видишь, сколь многим они тебя превосходят?» (Житие св. Синклетики. 53. Col. 1519).

Можно, таким образом, говорить об особой системе дьяволовых грехов, отличной от системы грехов человеческих. Благодаря Августину и его пос-

ледователям система дьяволовых грехов в богословии принимает довольно простой вид. Грехов, собственно, два: первый — *гордыня*, второй — *зависть*. Как пишет Лев Великий, дьявол «сначала возгордился, чтобы пасть; потом позавидовал, чтобы вредить (primum superbus ut caderet, deinde invidus ut noceret)» (Проповедь IX. Col. 160-161).

Августин устанавливает между этими грехами жесткую причинную связь: гордыня — первый грех дьявола, неминуемо влечет за собой второй — зависть. Дьявол «завидует человеку, созданному по образу Божию»; при этом «зависть (invidia) следует за гордыней (superbia), но не предшествует ей». «Если гордыня — это любовь к своему собственному превосходству (amor excellentiae propriae), то зависть — это ненависть к чужому блаженству (odium felicitatis alienae) ... Всякий, кто любит свое превосходство, завидует либо равным себе — за то, что они с ним сравнялись; либо низшим — за то, что могут сравняться; либо высшим — за то, что не может с ними сравниться. Таким образом, всякий возгордившийся — завидует, но не всякий позавидовавший — возгордился» (Августин. О книге Бытия, буквально. Lib. 11. Cap. XIV. 18. Col. 436).

В толкованиях псалмов Августин также развивает эту мысль: «И поскольку спутник гордыни — зависть, не может так быть, чтобы гордый не завидовал: вследствие этого греха, который неизбежно следует за гордыней, падший завидует стоящему (lapsus etiam invidit stanti) и старается совратить человека, дабы он не возвысился туда, откуда тот [дьявол] был низвергнут» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм LVIII. Col. 709).

Современному человеку, возможно, будет нелегко понять логику Августина, видевшего в зависти неминуемое следствие гордыни: ведь, по нашим представлением, гордый человек едва ли будет кому-нибудь завидовать. В нашей ценностной системе гордость — «высокое» чувство, зависть — «низкое». Вспомним, как страдает пушкинский Сальери, когда обнаруживает в своей высокой и гордой душе несомненное присутствие низменного чувства зависти:

Кто скажет, чтоб Сальери гордый был
Когда-нибудь завистником презренным,
Змеей, людьми растоптанною, вживе
Песок и пыль грызущею бессильно?
Никто!.. А ныне — сам скажу — я ныне
Завистник. Я завидую; глубоко,
Мучительно завидую.

Низменность зависти удачно передана Пушкиным вполне демонологической реминисценцией — в образе пресмыкающейся в пыли змеи (см. *Змей*). Для Пушкина — как, впрочем, и для всякого современного человека — зависть и гордость разведены по разным ценностным уровням: зависть низка, низменна, материальна (будь то даже зависть к высочайшим духовным достоинствам — она все равно низводит человека на уровень змеи, подчеркнуто материально «грызущей пыль»); гордость — высока, духовна.

В христианской демонологии все не так. Здесь гордость — это «гордыня», которая представляет собой, по точному выражению Августина, «любовь к собственному превосходству». Всякий любящий свое превосходство будет бо-

яться тех, кто может превзойти это превосходство, и завидовать тем, кто его уже превзошел. Поскольку любовь к себе (вместо любви к Богу) — это уже совершившееся падение, то гордыня — низменна (в точном и простом пространственном смысле — как состояние павшего, находящегося внизу); так же низменна и зависть, неотвратимо вытекающая из гордыни.

Два греха дьявола, таким образом, соответствуют двум ключевым событиям в истории отпадения мира от Бога: первый — падению дьявола, второй — падению человека. Если космическая судьба — и дьявола, и человека — в онтологической пространственной символике предстает как вертикальное движение, то оба этих греха связаны с перемещением по мировой вертикальной оси: дьявол падает вниз, а затем совращает человека, пытаясь пресечь его грядущее перемещение вверх — туда, откуда пал дьявол. Оба греха отчуждают дьявола от миропорядка: гордыня лишает его места на небе, зависть лишает его места в человеческом сердце. Ни в макро-, ни микрокосме дьявол не имеет своего дома.

Чревоугодие (gula). Рисунок из Евангелия 12 в. Британская билиотека.

Многие богословы приписывали дьяволу также и грех вожделения (см. *Похоть дьявола*); однако общая тенденция вела все же к тому, чтобы приписывать похоти некий сублимированно символический смысл и видеть в ней своего рода метафору все той же гордыни. Так, в вышеприведенном (в статье *Гордыня*) рассуждении Фульгенция похоть рассматривается как некий спутник гордыни: superbia порождает concupiscentiam; возгордившийся — «возжелал».

В качестве возможного греха дьявола обсуждалось и *отчаяние*; однако чаще его рассматривали как момент в *наказании демонов*.

ГРЕХИ СМЕРТНЫЕ И ДЕМОНЫ

Представление об основных, смертных грехах (в другой терминологии — капитальных грехах; предпринимались, впрочем, и казуистические попытки раз-



Аллегорическое изображение греха. Шар, на котором стоит фигура, символизирует неустойчивость; голова увенчана перьями павлина, символизирующими гордыню. Все прочие детали также, разумеется, символичны: фигура соединила в себе черты всех семи смертных грехов. Немецкая гравюра на дереве, 15 в. Лондон, Британский музей.

личить смертные и капитальные грехи, на которых мы не будем здесь останавливаться) возникло в раннехристианской монастырской среде. Так, уже в III веке Киприан Карфагенский говорит о «смертных грехах» (mortale crimen), называя в качестве таковых три: «прелюбодеяние, обман, человекоубийство (adulterium, fraus, homicidium)» (О благе терпения. XIV. Col. 631). Позднее их число увеличивается до семи — возможно, не без влияния аллегорических истол-

ваний Апокалипсиса. «Семь голов» вышедшего из моря демонического «зверя» (Откр. 13:1) были осмыслены как семь грехов. В комментарии на Апокалипсис, приписываемом Амвросию Медиоланскому, говорится: «семь голов обозначают семь основных грехов (vitia principalia)», далее перечисляются сами грехи: «первый — почитание идолов (cultura idolorum), второй — сладострастие — (libido), третий — гнев (ira), четвертый — гордыня (superbia), пятый — разнузданность, излишество (luxuria), ... шестой — жадность, скупость (avaritia), седьмой — богохульство, или раздор (blasphemia, sive discordia)» (Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис. Cap. XIII, v. 1. Col. 881-882).

По другому предположению, высказанному в книге Мортона Блумфилда «Семь смертных грехов» (1952), концепция семи грехов восходит к распространенному во многих мистических учениях Востока (как показал Вильгельм Буссе уже в 1901 г.) представлению о семиступенном пути души через планетарные сферы (особенно важное значение это представление имело в гностицизме): душа после смерти должна была пройти через семь «остановочных пунктов» («в мистериях Митры мы находим идею восхождения души через семь ворот к высшему небу вечного света» — Клемен, 91), каждый из которых охранял демон — злой или добрый. К этим семи демонам Блумфилд и возводит учение о семи грехах.

В IV — нач. V в. возникает разработанный Евагрием Понтийским и Кассианом список из восьми грехов. Он включает чревоугодие (gula); разнузданность (luxuria); жадность, скупость (avaritia); гневливость (ira); печаль (tristitia); уныние (acedia); тщеславие (vana gloria); гордыню (superbia).

Григорий Великий формально вывел гордыню из списка грехов, трактовав ее как корень всякого греха: «всякий грех возникает из гордыни (omne vitium de superbia generatur» (Моралии. Lib. XXXIII, cap. 2. PL 76. Col. 671). Так утвердился семичленный список грехов; однако идея вывести гордыню за его пределы не имела успеха. В конечном итоге гордыня все-таки вошла в список, с ней слилось тщеславие (vana gloria), а tristia (печаль) влилась в acedia (уныние). Возникло то, что можно считать более или менее каноническим списком смертных грехов (у разных авторов он все-таки имел разночтения):

1) гордыня (superbia); 2) жадность, скупость, алчность (avaritia); 3) разнузданность, включавшая и вожделение (luxuria); 4) зависть (invidia); 5) чревоугодие, обычно включавшее и пьянство (gula); 6) гневливость (ira); 7) леность, уныние (acedia).

По сравнению с предшествовавшим восьмичленным списком в нем появилась *зависть*, играющая чрезвычайно важную роль в системе *грехов дьявола*.

Различение смертных и несмертных грехов было проведено уже в Новом Завете — ап. Иоанном: «есть грех к смерти... но есть грех не к смерти» (1 Ин. 5:16-17). Смертные грехи приводили к вечному отчуждению души от Царства Божьего — что и было настоящей смертью: «поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5:21). Эти грехи позднее рассматривались не только как гибельные для души, но и как первичные и исходные по отношению к другим грехам: смертный грех «порождает прочие, будучи их финальной причи-

ной», писал Фома Аквинский в «Сумме теологии» (Т. 2, Qu. 88).

В раннем христианстве возникает идея распределения грехов между демонами, каждый из которых отвечает за конкретный грех. «Сколько грехов имеет человек, столько он имеет и демонов (quot vitia habuerit homo, tot habet daemones)» (Августин? Проповедь CCCXIV: О вырвавшемся демонилке. Col. 2347). О таких «специализированных» демонах говорит Евагрий Понтийский: так, «демон гордыни вызывает наигорчайшее падение души» (Евагрий Понтийский. О восьми порочных помыслах. IX. Col. 1275).



Гротескное изображение демонов семи смертных грехов. Гравюра Ханса Бальдунга Грина (1511, из книги "Buch Granatapfel").

В более поздней демонологии демоны отдельных грехов уже наивно поименованы: так, Люцифер чаще всего «отвечал» за гордыню; Маммона — за скупость; Асмодей — за вожделение; Сатана — за гневливость; Вельзевул — за чревоугодие; Левиафан — за зависть; Вельфегор — за леность.

Идея специализации демонов мирно сосуществовала с прямо противоположным представлением о том, что демоны (дьявол) едины во всех своих функциях и обличиях и вообще одинаковы. Все семь смертных грехов соединялись в личности верховного демона — дьявола: так, в трагедии Вондела «Люцифер» последний в результате своего падения превратился в чудовище, соединившее в себе черты семи животных, которые в свою очередь воплощают семь смертных грехов: льва (гордыня), свиньи (жадность), осла (лень), носорога (гневливость), обезьяны (похоть), змеи (зависть), волка (скупость).

ГРОБНИЦА

См. *Борьба с дьяволом: Уменьшение силы дьявола; борьба за территорию.*

ДВОЙНИК

Неумолимая логика монашеского самоуничижения приводила к парадоксальному выводу: монах, видевший в себе одни пороки, не мог в конце концов не увидеть в себе самого дьявола. Дьявол, с одной стороны, предельно чужд и

враждебен человеку и всему человеческому; но, с другой стороны, человек, по-настоящему беспощадный к себе в обнажении и бичевании собственных грехов, не мог не придти к выводу, что он сам — и есть дьявол. Чужой человеку дьявол по этой логике в конце концов оказывался двойником человека — при том, что само понятие «двойника» раннехристианской культуре, конечно, было неизвестно.

В свете этих соображений уже не кажется странным умозаключение Мартина из Браги, который на вопрос: «Кто самый главный враг человека? (Quid homini est inimicissimum?)» сам же и ответил: «Человек» (О нравах. 1. Col. 29).

Борьба с дьяволом легко переходила в борьбу с самим собой, причем эта последняя нередко принимала объективированную, внешнюю форму: монах мог, например, разговаривать с собой и обличать себя или некую часть себя (например, свои «дурные помыслы»), воспринимая эту дурную свою часть как нечто внешнее. Так, когда Симеон-столпник уже поднимает одну ногу, чтобы сесть в колесницу дьявола (см. об этом сюжете в ст. *Искушение*), но вовремя распознает происки врага, ему приходится потом обратить к собственной ноге небольшую речь. «Вернувшись в себя, сказал он своей ноге: “Не выйдешь больше отсюда, будешь стоять здесь до моей кончины...”» (Антоний, ученик Симеона. Житие св. Симеона-столпника. Cap. VII. Col. 328).

Телесность воспринимается как нечто внешнее по отношению к личности: личность отбрасывала от себя телесность, которая тем самым превращалась в своего рода двойника человека, постоянно с ним соприсутствующего: святой, как мы видим, вполне мог беседовать с собственной ногой как с чем-то своим и в то же время внешним. Так и св. Франциск Ассизский, преодолевая телесные искушения, бьет свое тело, называя его — как нечто чужое, не относящееся к его собственному «Я», — «брат осел» (Якоб Ворагинский. Золотая Легенда: Житие св. Франциска).

Но такому отчуждению могла подвергаться не только телесность, но и собственная душа или некая часть души. Этот феномен очень живо передан в главе из «Лаузийской истории» Палладия об авве Марке. Столетний старец «боролся с самим с собой и с дьяволом (secum pugnabat et cum diabolo)»; борьба эта состояла в обличительных и весьма похожих друг на друга речах, которые старец попеременно адресовал себе и дьяволу. «Чего ты хочешь, дурной старик? — обращается авва Марк к себе. — Ты уже и вино пил, и масла касался. Чего же ты еще хочешь, седовласый обжора, слуга своего чрева, навлекающий на себя срам и бесчестие?» Тут же, без всякой паузы, авва обращается и к дьяволу: «Отступи от меня, дьявол, ты состарился в распрях со мной (consenuisti mecum in dissensionibus), ты навлек на меня телесную немочь, заставил меня пить вино и употреблять масло, сделал меня сладострастным. Разве я тебе всё еще что-нибудь должен? Ничего у меня не найдешь из того, что хочешь похитить. Отступи от меня, враг человеков». Затем же авва, «словно бы подстрекая и раздражая самого себя (veluti se provocans et irritans)», обращается к самому себе: «Уходи, пустомеля, седовласый обжора, старый расточитель. Как долго мне еще быть с тобой? (Quandiu ero tecum?)» (Палладий. Лавсаик. Cap. XXI. Жизнь

аввы Марка. Col. 1119). Нетрудно заметить, что авва Марк в своем двухадресном монологе переносит некоторые собственные черты на дьявола (дьявол у него «состарился» — этот мотив, впрочем, встречается и в других раннехристианских монашеских текстах), себя же он воспринимает как «дьявола» — как нечто такое, что нужно изгнать, от чего нужно избавиться. «Седовласый обжора», которого пытается прогнать авва Марк, — это одновременно и воплощение дьявола, и объективированная нежелательная часть личности самого аввы. Иначе говоря — это двойник, чем-то предвосхищающий призрачных собеседников Ивана Карамазова и Адриана Леверкюна.

Можно было бы подумать, что перед нами — клиническая картина раздвоения личности; однако современная психологическая терминология применительно к раннехристианским текстам совершенно не уместна. Мы имеем здесь дело не с неконтролируемой болезнью, но с вполне сознательной практикой христианского самоуничижения, которая неумолимо приводила к полному отвержению части самого себя. Чтобы быть отвергнутой, эта часть должна быть объективирована и отождествлена с дьяволом: тогда к ней можно применять все те операции по изгнанию и отвержению, которые применялись святыми отцами для изгнания демонов.

Сходный случай — в анекдоте об авве Моисее из «Речений старцев». «Когда он стал священником, и возложили на него верхнее облачение первосвященника, сказал архиепископ: “Вот и стал ты весь белый, авва Моисей”. Старец же ему отвечает: “Лишь снаружи, господин папа, а если бы еще и внутри!” Тогда архиепископ, чтобы испытать его, говорит клирикам: “Когда войдет авва Моисей в святилище, гоните его прочь и следуйте за ним, чтобы слышать, что он скажет”. И вошел старец, и они его стали поносить и гнать с такими словами: “Иди вон, эфиоп”. И он, уходя, сказал себе: “Правильно они с тобой поступили, пепельная кожа, негр. Ты не человек, так зачем ты пришел к людям?”» (Речения старцев, греческий вариант. Об авве Моисее. Col. 283).

Ругая святого старца словом «эфиоп», клирики отождествляют его (разумеется, в шутку — в духе раннехристианского черного юмора) с демоном: ведь слова «эфиоп», «негр» — обычные для текстов этой поры именования дьявола (см. *Негр*). Авва Моисей воспринимает эту полуигру вполне серьезно: он и сам готов считать себя негром — то есть, в его понимании; нечеловеком; ведь быть негром — значит, быть демоном.

Итак, логика самоуничижения, доведенная до логического предела, порождала парадокс: человек, постигая до конца всю меру своей греховности, был вынужден признать, что он ничуть не лучше дьявола; что он и есть — дьявол. В то же время этого «дьявола в себе», дьявола «с человеческим лицом» нужно было изгнать из себя и от себя; а для этого его нужно было объективировать. Один из приемов этой объективации — обращение обличительных речей к самому себе как к «другому» (выше мы привели примеры таких речей). Иным, более сильным приемом, было переживание двойничества: перед тобой появлялся демон, отражающий тебя, как в зеркале, — например, зеркально повторявший твои действия (этот мотив встречается в раннехристианских текстах

—см. *Святые и демоны*). Приведем один пример такого двойничества в тексте из «Речений старцев»:

«Был некий монах, который, под бременем множества искушений, сказал: "Уйду отсюда". И когда надевал он свои сандалии, увидел он другого человека, также надевающего сандалии, и этот человек сказал ему: "Ты ведь из-за меня уходишь? Но куда бы ты ни ушел, я буду предшествовать тебе"» (Речения старцев, греческий вариант. О матери Феодоре. 7. Col. 203).

ДЕВА МАРИЯ И ДЬЯВОЛ

Инфернальный мир, трактованный демонологами как мрачное отражение мира небесно-ангельского (см. *Демонология*), не имел в своей структуре персонажа, подобного деве Марии. Именно Богоматерь, нарушающая симметрию дьявольского и Божественного, нередко служила высшей и окончательной инстанцией в *борьбе за душу* человека, разворачивавшейся между силами добра и зла.

В своде «имен Богородицы» (Index Marianus), фигурировавших в текстах святых отцов, есть немало имен, свидетельствующих о ее особой власти над демонами: она — «страшная демонам (daemonibus terribilis)», «победительница демонов (superatrix daemonum)» и т. п. (Мариологический указатель. Col. 505, 519).

Обличие Девы Марии долгое время оставалось для дьявола запретным: в раннехристианских легендах он, по-видимому, никогда не принимает ее облик (хотя иногда является некоей «прекрасной женщиной»). И позднее подобное перевоплощение остается весьма редким. Одну из таких редких легенд о попытках дьявола принять облик Святой Девы рассказывает тирольский теолог XV в. Ханс Финтлер. Однажды некая женщина призналась св. Фоме Аквинскому, что была перенесена в рай, где видела Святую Деву. Однако великий теолог сразу заподозрил здесь дьявольский обман и решил положить ему конец: он предложил женщине сопровождать ее при следующем путешествии в рай. Прибыв туда, он увидел множество людей, предающихся всевозможным развлечениям; в центре общества находилась прекрасная женщина, которая спросила Фому, не он ли — тот благочестивый монах, который молится ей все дни напролет. Вместо ответа Фома в свою очередь спросил, как ее зовут, — и она назвалась Девой Марией. Тогда теолог протянул ей заранее заготовленную облатку — и дьявольское видение немедленно исчезло (Финтлер. S. 276-284).

Эта легенда, направленная против типично женских «обольщений», вполне объяснима эпохой, когда уже вовсю шли ведьмовские процессы, — но едва ли она могла появиться ранее.

Значение Богоматери как заступницы в Средние века вырастало до огромных масштабов: так, в анонимном «Зерцале человеческого спасения» («Speculum humanae salvationis», нач. XIV в.; глава XXXVIII) говорится о том, что Святая Дева «защищает нас от гнева и кары Бога, от порчи дьявола и от искушений мира (defendit nos a Dei vindicta et ejus indignatione, a diaboli infestatione, et a mundi tentatione)» (Цит. по: Эдгрен, p. 94). Богоматерь, таким образом, защища-



Дева Мария — посредница (mediatrix) между Богом и человеком. "Зерцало человеческого спасения (Speculum humanae salvationis)". Рукопись 1585 г. Мюнхен, Государственная библиотека.

ет человека и от дьявола — и, как это ни странно, от самого Бога!

Дьявол, как обвинитель человека перед Богом, выдвигающий против грешника «юридически обоснованные» аргументы (см. *Право дьявола на человека*), всегда пасовал перед «королевой неба», если уж она решила заступиться за своего любимца. В этой заранее проигрышной схватке дьявола с Богородицей «абстрактное, сухое юридическое воззрение дьявола на грешника как на свою законную жертву» (Роскофф, II, 198-199) противостояло иррациональной симпатии Девы к какому-нибудь вору, убийце или развратнику, единственная заслуга которого была в том, что он, при всей своей греховности, питал к Богоматери точно такую же загадочную симпатию и ревностно ей молился.

Одна из первых легенд о заступничестве Марии и ее безграничной власти над силами тьмы — история о Теофиле (VI в.): Мария спасает заблудшего, но раскаявшегося клирика, заключившего чуть ли не первый известный нам *договор с дьяволом*, тем, что сама спускается в ад, вырывает у дьявола упомянутый договор и возвращает его Теофилу, который его, естественно, рвет. Эта широко известная в Средние века история повлияла на формирование культа девы Марии и положила начало длинной цепи легенд аналогичного характера.

Разбойник и убийца, при этом ревностный почитатель Святой Девы, был повешен — но Мария невидимо приняла его ноги в свои нежные руки и продержала их так два дня — к великому изумлению палача, который, ничего не понимая, пытался довершить свою работу мечом, но с тем же успехом (французское фаблио; цит. по: Роскофф, II, 200).

Дева Мария не только спасает тех ее адептов, которые уже вступили в сделку с дьяволом, но и предотвращает готовящуюся сделку. Некий богатый аквитанский юноша, быстро растративший свое состояние, уже почти вступил в сделку с дьяволом, сулящую ему возвращение богатства. Он встречается с дьяволом и по его указанию отрекается от Бога — однако отказывается отречься от Святой Девы. Сделка расстраивается, Пречистая заступается за юношу перед Иисусом, и он обретает прощение (легенда фигурирует у Цезария Гей-

стербахского и Винсента из Бове — см. Эдгрен, р. 104-105).

В ряде легенд Дева Мария принимает участие в *борьбе за душу* между небесными и инфернальными силами. Такова легенда о неком развратном звонаре, который каждую ночь отлучался из монастыря, но не пропускал ни одного образа Богоматери, чтобы не прочитать перед ним Ave. Однажды он утонул, поскользнувшись на мосту; ангел и дьявол вступили в борьбу за его душу, и последний уже одолевал, но Мария заступилась за утопленника, и Бог по ее просьбе вернул ему жизнь (Роскофф, II, 201).

Тот же мотив — в средневековой легенде об английском клирике, приводимой в монографии Хелены Эдгрен. Клирик, который долго вел распутную жизнь, начал вдруг посещать мессу Богородице и совершать другие службы в ее честь. Однажды ему явилось видение ужасного Господнего суда, и на суде дьявол говорил Судье, чтобы он отдал ему душу клирика, который служил ему с юных лет; при этом дьявол протянул Судье длинное письмо, в котором грехи клирика были перечислены. Клирик был страшно испуган перспективой вечного проклятия и воззвал к Деве Марии о помощи. Она немедленно написала другое, маленькое письмо, в котором были исчислены добрые дела клирика, и попросила своего Сына принять решение на основании этих двух писем. Оба письма были положены на весы, но письмо дьявола оказалось тяжелее. Тогда Мария добавила на весы еще то малое, что клирик сделал в ее честь, — и тут добрые дела сразу же перетянули грехи (Цит. по: Эдгрен, р. 108).

Той же идеей заступничества и неожиданной помощи, исходящими от Блаженной Девы, пронизана и чрезвычайно популярная в Средние века легенда о художнике, дьяволе, и Святой деве (фигурирует у Цезария Гейстербахского, Винсента из Бове и др.; древнейший из известных вариантов относится к XII в.: кодекс 903 Арсенальной библиотеки в Париже — см. Эдгрен. Р. 62-63). Некий художник нарисовал в церкви образы Девы Марии и дьявола, при этом Деву он изобразил прекрасной, а дьявола — настолько безобразным, насколько это возможно. Обиженный дьявол потребовал, чтобы художник нарисовал его красивым. Художник отказался — и тогда дьявол опрокинул леса, на которых тот работал. Падая, художник воззвал к Святой Деве о помощи, и тогда нарисованный им образ Марии с фрески протянул ему руку и спас его.

Насколько весомее слово Девы Марии в споре между дьяволом и небесными силами, чем слово любого из святых, видно из французского фаблио, в котором она приходит на помощь самому святому Петру. Петр не смог отстоять душу одного весьма развратного монаха, который умер без причастия и отпущения грехов, но при жизни ревностно поклонялся Петру. Тогда он обратился к Деве со словами: «То, что не под силу нам, для тебя — малость». Мария, обещав помочь, предстала в сопровождении всех праведных дев перед сыном, и тот, верный заповеди «почитай отца твоего и мать твою», решил спор в пользу Петра (Роскофф, II, 202).

О прямом столкновении Девы Марии и дьявола рассказывает немецкая легенда о неком рыцаре, смелом, красивом и хлебосольном, но в конец разорившемся; у него была красивая и набожная жена, весьма почитавшая Богома-

терь, что вызывало особое отвращение дьявола. Однажды, когда к рыцарю явились гости, но их уже нечем было угощать, он обратился за помощью к дьяволу (представшем ему в лесу в облике черного человека на черном коне), и тот помог рыцарю найти клад в обмен на обещание ровно через год отдать в распоряжение адских сил жену. В указанный срок рыцарь повез супругу в лес на место встречи с чертом, но у придорожной часовни женщина спрыгнула с коня, вошла внутрь и за молитвой к Деве о спасении заснула; тут сама Богоматерь приняла облик жены, вышла вместо нее из часовни и поехала с рыцарем. Ничего не подозревающий рыцарь подвел «жену» к демону, но тот в ужасе отпрянул; Дева же повелела ему во имя Иисуса Христа немедленно отправляться в ад (Роскофф, II, 204-206).

Самому имени Марии и молитве Ave Maria, в которой звучит ее имя, приписывали способность изгонять демонов, не смевших произносить имя Богоматери и между собой называвших ее «эта женщина» (Цезарий Гейстербахский, 148-151). В XVI-XVII вв. имела хождение история о скворце, обученном говорить Ave Maria, который избавился от когтей ястреба благодаря тому, что страх заставил его прочирикать слова молитвы (Роскофф, II, 205).

ДЕМОН

Средневековой традиция принимала в целом этимологию слова δαίμων, восходящую к Платону (Кратил, 398в). «Демон» — от δαήμων, «знающий, сведущий»: потому что демоны знают будущее, — объясняет Исидор Севильский (Этимологии, 8:11); демон значит «осведомленный, знающий вещи (peritus, ad rerum scios)» (Лактанций. Божественные установления. 2:15. Col. 330-331). Вейер еще в XVI в. определяет демона на основании этой этимологии как существо «знающее, искусное и во многих вещах сведущее (sciens, callidus et multarum rerum peritus)» (Об обманах, гл. 21, § 7).

Другая, менее популярная у средневековых авторов этимология — от δειμαίνω («бояться, пугать»): «они [демоны] боятся и одновременно пугают» (Евсевий Памфил. Евангельское приготовление. Lib. IV. cap. V. PG, 21:247). О смысле этой этимологии см. *Страх*.

Античные истоки

У Гомера словом «демон» обозначается таинственное влияние божественной силы на человека, которое может быть как благим, так и несущим зло (в «Одиссее» исследователи отмечают тенденцию приписывать демону преимущественно дурное, враждебное влияние; в таком смысле слово употреблено в поэме около двадцати раз — Ленгтон, 85-86). В послегомеровскую эпоху слово приобретает более конкретный смысл, обозначая существ, занимающих посредующее положение между богами и людьми. У Гесиода демоны — души людей Золотого века, приставленные Зевсом к людям, дабы охранять их и надзирать за ними (Труды и дни, 121-126). Сократ в «Кратиле» Платона подхватывает и развивает эту версию: души людей Золотого века «были разумны и все было им ведо-

мо», всякий «достойный человек» после смерти «становится демоном, заслужив это имя своей разумностью» (398в-с). Феогнид и более поздние авторы говорят о демонах как спутниках и хранителях того или иного человека. У аттических авторов упоминается «благой демон» (agathos daimon), связанный с хтоническими силами и предстающий в обличии змеи, — добрый дух, охраняющий дом (наподобие домового); такому демону иногда «посвящали» дома, как это сделал Тимолеон в Сиракузах.

Платон и его школа трактуют демонов как промежуточных между богами и людьми существ, «которых стоит упоминать в наших молитвах, потому что они могут быть доброжелательными посредниками»: они «прозрачны» и невидимы; обладают большой мудростью, «знают все наши мысли» (идея, решительно отвергнутая позднее христианством), отличаются склонностью к добру и ненавистью ко злу (действия злых людей причиняют им боль); они способны, в отличие от богов, переживать боль и страсти (Эпиномис, приложение к «Законам» Платона, созданное в кругу его учеников, вероятнее всего, математиком Филиппом из Опуса, 984-5в).

Ученик Платона Ксенократ впервые разделил демонов на благих и дурных: он возвысил богов до полного личного невмешательства в дела мира, а функцию посредников передал демонам, списав также на их счет все скандальное и неблагопристойное, что говорилось в мифологии о богах; демоны по Ксенократу обладают телом, состоящим из «земной» и «эфирной» материи. Ксенократ также различает между 1) демонами, которые всегда были таковыми; 2) душами людей, которые после смерти отделились от тела и стали демонами; 3) демонами, живущими внутри нас и тождественными с нашей собственной душой (Мерлан, 35).

Иерархию демонов выстраивает и Апулей в сочинении «О божестве Сократа»; демонами являются: 1) «бог, которым для каждого является его душа»; иначе говоря — сама душа понимается как демон; 2) «человеческие души, когда, после уплаты долгов жизни, они отреклись от своего тела... их на древнем латинском языке называли Лемурами»; 3) демоны, которые никогда не находились в человеческом теле — «более высокий и священный род демонов, которые всегда свободны от пут и оков тела и начальствуют над определенными силами... В их числе — Сон и Любовь» (О божестве Сократа, 14-15).

Неоплатоник Порфирий (ок. 234—302 гг.) уже выводит различение дурных и добрых демонов из самой их природы, промежуточной между материей и духом: дурные демоны укоренены более в материи, нежели в духе, у добрых демонов материальное начало подчинено духу; дурные демоны и пространственно обитают в более низких сферах, где им сподручнее вызывать неурожай, болезни и непогоду. Добрые демоны способны помочь человеку в его духовном восхождении к высшему божеству, в то время как дурные подвержены аффектам и сами вызывают страсти. Как ни стремилось христианское богословие искоренить восходящие к античности учения о добрых демонах и об иерархии демонов, они не были до конца преодолены и расцвели с новой силой в неоплатонической демонологии Ренессанса.

Иудаистские истоки

Вклад иудаистской демонологии в образ христианского демона был не столь велик, как вклад античности, по той причине, что в Ветхом Завете демонология представлена достаточно скупо: источником наказующего зла евреи признавали самого Яхве и потому не нуждались в такой развитой демонологии, какая была, например, в религии Вавилона. Главный демонологический текст Ветхого Завета — 90-й псалом (5-6 строфы), где, по мнению исследователей, упоминаются сразу четыре демона: «Не убоишься ужасов в ночи (Pahad), стрелы, летящей днем (Hez), язвы, ходящей во мраке (Dever), заразы, опустошающей в полдень (Ketev; *Полуденный демон*)». Этому тексту издавна приписывалось свойство антидемонического оберега: талмудисты считали, что Моисей пел этот псалом, когда восходил на гору Синай (Хиллерс, 1528).

Если античная демонология повлияла на представления о природе демонов, то из иудаистской мифологии были заимствованы имена и образы, в которые была вложена новая, христианская «природа»: Азазель, Асмодей, Велиал, Вельзевул, Лилит, чудовища Левиафан и Бегемот, понятые как демоны, и некоторые другие.

Природа демонов

Европейская демонология, от Августина до Бодена и Вейера, в целом ориентировалась на знаменитое определение демонов Апулеем: «род демонов — существа одушевленные, дух — разумен, душа — чувственна, тело — воздушно, время — вечно» (О божестве Сократа, 12). Именно это определение цитирует Августин в трактате «О Граде Божием» (кн. 8, гл. 16), его же он варьирует в трактате «О книге Бытия» (кн. 1), когда называет демонов aeria animalia — «воздушные существа». Пункты о «чувственности» души и «воздушности» тела, весьма спорные с точки зрения христианской ангелологии, позволяли интерпретировать себя как указание на некие «изъяны», полученные демонами (бывшими ангелами) в результате их падения (*Падение ангелов*): демоны обрели способность испытывать, как и люди, низменные страсти — низость, которая, к счастью, осталась недоступной ангелам; а также обрели — в силу того, что нижний темный воздух стал отныне их темницей, — воздушные тела, отличные от эфирной субстанции ангелов. Второй тезис не принимали весьма многие богословы, считавшие, что демоны по своей физической природе ничем не отличаются от ангелов (см. об этом ниже, в разделе о физической природе демонов).

Предполагая значительную общность между ангелами и демонами (ведь последние — падшие ангелы), многие демонологи склонялись к выводу, что сама природа ангелов в результате их падения отчасти изменилась; возникло мнение, что природа демонов — уже иная, чем у ангелов (см. ниже раздел: Проблема изменения природы). Ориген полагал, что наклонность ко злу могла у демонов из привычки стать природой (см. *Осуждение и спасение демонов*). Идею различия ангельской и демонической природы развивает Вейер: «Природа дурных демонов сама по себе непостоянна, неустойчива, находится

в разладе сама с собой (secumque dissidens), склоняет то к одному, то к другому»; в то время как природа добрых духов «в действиях следует всегда одним и тем же путем» (Об обманах, гл. 23, § 4).

В целом же христианская демонология была склонна отождествлять природу ангелов и демонов, а различие между ними локализовать в «самосотворенной» части дьявола — в его дурной воле.

Интеллектуальная природа

Трактуя вопрос об интеллекте демонов, демонологи столкнулись с непростой задачей: соединить никем не подвергавшуюся сомнению идею их интеллектуальной незаурядности (ведь еще Псевдо-Дионисий утверждал, что «демоны одарены некоторыми способностями, которые нимало не изменились [в результате их падения], а сохранились полностью во всем их блеске» — О Божественных именах, 4:23, col. 725) с представлением об их столь же несомненной ущербности.

Фома Аквинский, рассматривая вопрос «Омрачен ли разум демонов тем, что им недоступна вся истина?» (Сумма теологии, P. I, Qu. LXIV, Art. 1), решает проблему тем, что создает иерархию истин: есть истина, данная природой, и есть — данная благодатью; эта вторая истина в свою очередь бывает «чисто созерцательной, — когда, например, некие божественные тайны открываются личности, — и аффективной, когда пробуждает любовь к Богу...» Знание, дарованное природой демонов (изначально ангельской), нимало не уменьшилось в них; «то знание, которое исходит из благодати и содержится в созерцании, не удалено полностью, но сильно уменьшилось; ибо из божественных тайн им открыты — либо посредством ангелов, либо посредством “временного воздействия божественной силы” (Августин, О Граде Божием, 9:21, col. 274), — лишь необходимые и не в той же степени, что святым ангелам, для которых многое открыто в самом Слове». Знания же, содержащегося в чувстве, — например, знания милосердия, — демоны «полностью лишены».

Также см. *Быстрота; Сила и бессилие дьявола.*

Физическая природа

Демоны и в падении своем сохранили бесплотность, что объединяет их с праведными ангелами, оставшимися верными Богу. Следует отметить, что при этом демоны, как и ангелы, телесны, — поскольку «тело» и «плоть», corpus и carnis в патристике различаются (с учетом этого различения могло бы разрешиться мнимое противоречие между учениями разных богословов, одни из которых якобы настаивали на телесности, а другие — на бестелесности демонов: чаще всего они не противоречат друг другу, поскольку одни говорят о «теле», а другие — о «плоти»).

Бестелесен лишь Бог. «Нет ничего бестелесного, кроме одного Бога (nihil esse incorporeum, nisi solum Deum)», — пишет Кассиан (Собеседования. Coll. VII, cap. XIII. Col. 684-685); «Нет ничего бестелесного и невидимого в природе, кроме одного Бога (Nihil incorporeum et invisibile in natura credendum, nisi solum

Deum)», — уточняет Геннадий Массилийский (Книга о церковных догматах. Cap. XI. Col. 984). Мотив невидимости демонических тел найдет развитие впоследствии: так, Михаил Пселл полагал, что тела демонов вполне реальны, но невидимы (О деянии демонов).

Геннадий Массилийский проводит ясное различение между плотскостью и телесностью: «Вся тварь телесна (corporea), ангелы и все небесные силы телесны, хотя не обладают плотью (licet non carne subsistant)» (Книга о церковных догматах. Cap. XII. Col. 984).

Топос «лишь Бог бестелесен» сохранит свое значение и в позднейшей, ренессансной демонологии. Жан Боден выстраивает в его подтверждение следующий софизм: «конечны лишь тела, имеющие определенную величину и глубину...», все бестелесное бесконечно, следовательно, «лишь Бог бестелесен, в противном случае творения были бы бесконечны как Бог» (О демономании ведьм, Предисловие, p. II).

Итак, демоны бесплотны (в определении Иоанна Дамаскина — ἀσώματος; Точное изложение Православной веры, 2:2), но телесны. Их тела, однако, «намного тоньше, чем наши (multo tenuis quam nos)» (Кассиан. Собеседования. Coll. VII, cap. XIII. Col. 684-685); они «подобны тонкой ауре», и потому многие считают демонов бестелесными (Ориген. О началах. Praefatio, 8. Vol. 252. P. 176).

Такова наиболее распространенная в раннехристианском богословии точка зрения на «телесность» демонов. Однако не все святые отцы оперировали триадой spiritus-corpus-carnis; некоторые все-таки некритически отождествляли «плоть» и «тело», или включали «плоть» в понятие «тела». Для таких богословов демоны оказывались и бесплотными, и бестелесными. Лициниан, епископ карфагенский обосновывает бестелесность демонов цитатами из Священного Писания, которое «во многих местах называет их не телами, но духами (non eos corpora, sed spiritus esse refert). Если бы демоны были телесны, то ап. Павел не сказал бы: «наша брань ... против духов злобы» (Еф. 6:12), но сказал бы: «...против тел злобы (contra corporalia nequitiae)» (Лициниан Карфагенский. Послание II к диакону Епифанию. Col. 693).

Наивное рассуждение карфагенского епископа показывает, что уже в раннехристианские времена утонченное различение плоти и тела не всеми легко воспринималось: триада «дух-тело-плоть» тяготела к упрощению в диаде «дух-тело/плоть».

Приняв в целом учение о «тонких телах» демонов, христианская демонология выступила как наследница античной традиции, видевшей в телах демонов нечто промежуточное между материей и духом: «...тела демонов имеют и несколько тяжести, чтобы не вознестись к высшему, и легкость кое-какую, чтобы не пасть к низшему» (Апулей. О божестве Сократа, 8).

Согласно Михаилу Пселлу, тела имеют и ангелы, и демоны, но тела ангелов ясны и сияющи, в то время как тела демонов — темны, замутнены, непрозрачны; ангельские тела нематериальны, и потому они могут проникать сквозь твердые субстанции, тела же демонские — особенно это относится к низшим демонам — достаточно материальны, чтобы подобное проникновение стало не-

возможным (О деянии демонов). У Пселла низшие демоны — светоненавистники, водные и подземные демоны — «имеют члены, но не такие [как у нас], извергают из себя некие экскременты (...) Питаются — одни как бы неким вдыханием в сосуды и нервы, другие — жидкостью, но употребляют ее не через рот, как мы, а наподобие губок и устриц, всасывая извне жидкость и оставляя снаружи все, что в ней было твердого» (Пселл. О деянии демонов, 337).

Демоны «принимают воздушное тело, но оно в то же время некоторым образом и земное, поскольку оно через уплотнение получает свойство земли» (Шпренгер, Инститорис, 185). Входя в чужое тело, они не пользуются его органами; едят они также иллюзорно, пищу «моментально претворяют в иную материю» (Шпренгер, Инститорис, 187), словно бы пародируя тем самым таинство причастия.

Позднее, постсредневековое увлечение разного рода эзотерическими концепциями породила курьезные мнения о форме демонских тел: Бёртон приводит бытовавшее в его время воззрение, что все «духи», в том числе и демоны, одинаковой формы и являются абсолютно круглыми, как Солнце и Луна, — т. е. имеют самую совершенную из всех форм (Бертон, 117).

Подлинно ли, иллюзорно ли тело демона — оно отличается, при всем своем внешнем сходстве с человеческим или животным, пугающей изменчивостью. В описании Вейера демон лишен всякого участия в устойчивом, пребывающем бытии; принимая ту или иную форму, он не в состоянии в ней долго удержаться и тут же перетекает в другую: «Тело демона, испытав, вместе с его душой, какое-либо воздействие, меняет вид и цвета, как и тело человека, но гораздо проворнее, поскольку тело демона более послушно его душе, чем тело человека. Однако все это быстро распадается, из-за быстроты и разреженности тела. Вот он является как муж, и тут же — как женщина; он рычит, как лев, скачет, как барс, лает, как собака, а иногда придает себе форму сосуда или бурдюка» (Об обманах, гл. 14, § 1). Демон «меняет по очереди все формы, но ни в одной не пребывает устойчиво», — пишет Пселл (О деянии демонов, 349-350).

Призрачная физическая суть демонов входит в противоречие с присущими им «низкими» страстями, которые обречены оставаться неудовлетворенными. Вот почему демоны, как своего рода паразиты, пытаются обосноваться в теле человека. Эта идея развита в гомилиях Псевдо-Климента: «Причина же, почему демоны так желают войти в тело человека, такова. Они, духи, желают есть, и пить, и удовлетворять похоть, но не могут; ибо, поскольку они суть духи, они лишены необходимых органов, и они входят в тела людей, чтобы при помощи их членов получить желаемое: пищу — при помощи зубов человека, наслаждение разврата — при помощи его половых органов» (Homil. IX, X. Col. 247, 250).

Холоден или горяч? Темный или светлый, влажный или огненный?

Демоны, несмотря на связь с адским пламенем, холодны. Отталкиваясь от библейского речения «Бог наш огонь пожирающий», Ориген пишет: «как Бог есть огонь, и ангелы — жар огня (flamma ignis), как и святые, пылающие духом

(spiritu fervent), — так, напротив, те, кто отпал от любви Бога, без сомнения замерзают для милости Его и становятся холодны... И ты найдешь, что все те, с кем в Священном Писании сравниваются враждебные силы, всегда холодны. Дьявол называется змеем и драконом: но кого же найдешь холоднее их? (...) Если всё святое именуется огнем, и светом и жаром, то все им враждебное — холодно...» (Ориген. О началах. II, 8, 3. Vol. 252. P. 346). Демоны холодны и у Евагрия: они «морозят своими телами, ибо холодны тела демонов и подобны льду» (Евагрий. Практические главы к Анатолию. LXVI. Col. 1239).

Демоны холодны в противовес Божественному огню; с этим холодом, казалось бы, должна ассоциироваться и тьма. Так оно и происходит: демоны просят у Иисуса разрешения войти в свиней (Лук. 8:32), потому что «не могут вынести ясности небесного света; глаза их болят, сияния солнца вытерпеть не могут; сами выбирают тьму и покидают сияние. Бегут демоны сияния вечного света (fugiant ergo daemones splendorem lucis aeternae)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. 6:46. Col. 1680).

В толковании Кириллом Иерусалимским обряда крещения, слова отречения от Сатаны произносятся лицом на запад именно потому, что «запад — место тьмы; его [дьявола] царство — во тьме, ибо сам он — тьма» (Кирилл Иерусалимский. Мистагогический катехизис I. IV. Col. 1070).

Итак, демон холоден и темен, он боится света. Однако как тогда объяснить устойчивую ассоциацию дьявольского начала с огнем? Эта связь в христианстве, по всей видимости, довольно древняя. У Игнатия Антиохийского огонь связан с материальным началом (дьявол — князь материального мира), начало же вечной жизни символизирует «говорящая вода жизни»: «Любовь моя распята, и нет во мне огня, любящего материю (πῦρ φιλόϋλον); есть же во мне вода живая и говорящая внутри меня (ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθεν μοι λέγον): “Иди к Отцу”» (Игнатий Антиохийский. К римлянам. VII. Col. 694).

Сходное распределение мотивов имеет место и в Гомилиях Псевдо-Климента, где Бог уподобляется воде; демон — огню: «Душа, верой своей погруженная в Бога, как в природу воды, гасит демона как искру огня» (Homil. XI. Col. 250).

Одержимость демоном иногда описывается как внутренний пожирающий огонь, вызывающий повышенную потребность в еде и питье. Так, одержимый мальчик из «Лаузийской истории» съедает «три модия хлеба» и выпивает «амфору киликийской воды», причем вся еда и питье превращаются в пар: «словно бы огонь пожирал все, что он ел и пил (non secus ac igne consumebantur quae comederat et biberat» (Палладий. Лавсаик. Cap. XIX-XX. Col. 1111).

Итак, дьявол темен, но при этом — огненен. Напомним, что и в многочисленных средневековых описаниях ада также сочетаются тьма и огонь: в аду повсюду горят костры, но он при этом остается крайне темным местом (см. *Ад: Адский ландшафт*). Здесь, однако, нет никакого противоречия: все дело в том, что для многих (хотя, конечно, далеко не для всех!) раннехристианских авторов огонь и свет — совершенно разные вещи; более того — в раннехристианских и гностических текстах огонь и свет нередко не только строго различаются, но и противопоставляются.

Характерен в этом смысле гностический текст — т. н. Тройной трактат из библиотеки, найденной Наг-Хаммади. Разделение людей на три типа здесь выстроено в соответствии с триадой «свет-огонь-тьма»: духовные люди — это «свет от света и дух от духа» (они сразу узнали Спасителя и приняли знание откровения); душевные люди — «свет от огня» (они колебались признать Спасителя и принять знание); наконец, материальные люди — «темны, они бегут сияния света» (Тройной трактат. 14: Тройное устройство человечества).

Огонь, таким образом, ниже света. Влияние этого гностического различения, возможно, прослеживается и в некоторых раннехристианских текстах. Так, в Гомилиях Псевдо-Климента есть рассуждение о дьяволе, где различение света и огня перерастает в их противопоставление. Дьявол «вместе с ангелами своими и с совращенными грешниками» отправляется в «нижний мрак»; однако далее его поведение в преисподней рисуется в довольно туманных выражениях и весьма необычно. «Злой создан из смешения, так что радуется (χαιρεῖν) тьме и ликует, когда с ангелами-товарищами по рабству спускается в Тартар: ведь огню приятна тьма (φίλον γὰρ πυρὶ το σκότος). Однако души человеческие, будучи каплями чистого света, ... непричастны природе смерти и наказываются в соответствии с тем, что заслуживают» (Homil. XX:IX. Col. 457-458).

Из этого рассуждения можно понять следующее: душа человека по своей природе чиста и соприродна свету (любопытно, что здесь говорится о «капле света» — таким образом, свет сопоставлен с водой); дьявол же — смешанной природы, при этом он соприроден огню; огонь же сопоставлен с тьмой («огню приятна тьма»). Таким образом, в «Климентинах» огонь не просто ниже света — он ему противопоставлен как дьявольское начало — человеческому. Говоря совсем просто, дьявол — огонь и тьма, человек — свет.

Сходную систему противопоставлений мы находим у Григория Назианзина: «Если на тебя после крещения нападет преследователь света и искуситель (а он обязательно нападет: ведь напал же он на Слово, на Господа моего, потому что спрятан он был за покровом плоти, — напал на скрытый свет, не увидев его за человеческим обличием), то не бойся битвы: найдешь, чем его превзойти. Выстави против него Дух — воду, в которой потухнут все его раскаленные стрелы (Еф. 6:16). Есть Дух, который рушит горы; есть вода, которая имеет силу гасить огонь» (Григорий Назианзин. Слово XI. На святое крещение. X. Col. 370-371).

Итак, дьявол — преследователь света; однако сам он — источник огня: он посылает огненные стрелы, которые гаснут в воде крещения — воде Святого Духа.

Если Бог — это свет, но в то же время и вода жизни, то дьявол — это тьма, но в то же время и огонь, который не светит и не греет, но служит орудием мучения: темный огонь пытки.

Проблема изменения природы

Падение демонов позволяло богословам предположить в них некое изменение природы — некое «преображение наоборот», которое имело для бого-

словов тайную притягательность: ведь оно было аналогично (хотя и с обратным знаком) тому преображению, которое предстояло испытать всякой твари («тленному сему надлежит облечься в нетление» — 1 Кор. 15:53), и в этом смысле могло служить теоретической моделью грядущего преображения человека. С другой стороны, умаление природы, испытанное мятежным ангелом после своего падения, напоминало о «кенозисе», Божественном уничижении, которое испытал Бог-Сын в результате своего воплощения. «Спрашиваешь, откуда дьявол? — вопрошает Августин (Толкования на Евангелие от Иоанна, 42:10). — Оттуда же, откуда и прочие ангелы. Но прочие ангелы были тверды в послушании, он же из-за непослушания и гордости пал как ангел и стал дьявол (lapsus est angelus et factus est diabolus)»; это «становление» дьявола передано Августином тем же словом, каким в Символе веры передана инкарнация Бога-Сына (et homo factus est).

Изменение природы ангелов в результате падения описывается многообразно: до падения ангелы имели небесные тела, но после него их тела вдруг преобразились и стали сделанными из нижнего, темного воздуха (Григорий Великий, Моралии, 29:30; Исидор, Этимологии, 8:11); они стали причастны к низменным страстям и утратили способность к высоким чувствам — милосердию и раскаянию; из прекрасных они сделались безобразными (мотив, характерный для описаний *Люцифера*) и т. п.

Конфликт природы и воли

Христианский демон — пожалуй, первое в истории абсолютно противоречивое существо; если различные мифологии, без сомнения, знали существ, составленных из «разного», то это «разное» все же либо как-то примирялось и уживалось, либо подлежало некоему «исправлению» в будущем (таков, собственно, человек у орфиков, в гностических системах: он заключен в чуждую ему «темницу тела», но должен из нее в конце концов выйти).

Демон противоречив в некоем новом, абсолютном смысле: если о материи и духе, из которых составлен человек, можно сказать, что они «соединены», что между ними существует «гармония», как определял их связь Боэций, то о двух началах дьявола — богосотворенной природе (natura) и самосотворенной воле (voluntas) — этого никак утверждать нельзя. Природа и воля встречаются в дьяволе как сущее с несуществующим, выморочным, измышленным — бытие встречается с небытием. При этом воля в дьяволе абсолютно совпадает с грехом (vitium): воля, собственно, и есть грех.

Совершившаяся в демоне противоестественная встреча благой природы и греховной воли предельно лаконично обрисована у Августина: «Дьявол — дух нечистый, он благ в той мере, в какой он дух, и зол в той мере, в какой он нечист; ибо дух он по природе, а нечист он вследствие греха (spiritus est natura, immundus est vitio): из этих двух его начал первое — от Бога, а второе — от него самого» (Августин. О браке и похоти. Lib. 1, cap. XXIII. Col. 429).

Итак, христианская демонология создает неведомый античности образ абсолютно противоречивого бытия, конфликта, не подлежащего никакому раз-

решению. Эта внутренняя непримиряемость — неотъемлемая черта дьявола, который изнутри гармонического порядка мира воспринимается как вечная непримиримость противоположностей.

На доброй, Божественной природе демона святые отцы категорически настаивают, споря с теми, кто считал, что и природа демона — не от Бога. Лев Великий полемизирует с последователями Присциллиана, которые утверждают, что «дьявол никогда не был благ и что сама его природа не создана Богом, но что он возник из хаоса и тьмы (eum ex chao et tenebris emersisse); что, таким образом, он не имел создателя (nullum sui habeat auctorem), но сам есть начало и субстанция всякого зла». Все это неверно, говорит далее Лев Великий: «и дьявол остался бы благ, если бы устоял в том, в чем был создан» (Лев Великий. Послание XV. Об ошибках присциллианистов. Cap. VI. Col. 683).

Нет такой природы, в которой не было бы хорошего, вполне по-руссоистски рассуждает Августин: «Существует такая природа, в которой нет ничего дурного, и даже такая, в которой не может быть ничего дурного; такой же природы, в которой нет ничего благого, быть не может. Поэтому дурна не природа дьявола, в той мере, в какой она является природой: его извращенность (perversitas) делает его дурным» (Августин. О Граде Божием. Lib. 19, cap. XIII. Col. 640-641).

В том же духе рассуждал и Псевдо-Дионисий: демонов следует называть дурными «не в соответствии с тем, что они суть (ибо они возникли из блага, из благой субстанции), но в соответствии с тем, что они не суть, ибо они “не сохранили своего достоинства” (Иуд. 6)»; «род демонов зол не в том, в чем они соответствуют своей природе, но в том, в чем они эту свою природу отвергли» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. XXIII, XXVI. Col. 725-727).

Даже наказывая демона, Господь не наказывает его благую природу, — не отнимает у него то благое, что в нем есть. Демон «хотя и потерял блаженство внутреннего счастья (internae felicitatis beatitudinem), но не лишился величия своей природы, силы которой превосходят всё человеческое...» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIV, cap. XX. PL 76. Col. 740). «Справедливость Бога» не отобрала у дьявола «Божественное благо, которое присуще ему по природе»: «Бог не преследует благо, которое он создал, но лишь то зло, которое совершил дьявол» (Августин. О Граде Божием. Lib. 19. cap. XIII. Col. 640-641).

Таким образом, демон, даже если бы он и желал расстаться с благой природной своей половиной — чтобы стать полностью дурным — не мог бы этого сделать: ему не дано преодолеть существующее в нем добро. С другой стороны, не дано ему преодолеть и пребывающее в нем зло: созданная демоном «часть» самого себя — его самосотворенная воля — обречена вечно пребывать неправедной. «Вся воля дьявола неправедна (omnis voluntas diaboli injusta est» (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. III, cap. V, 5-6. Col. 661), — в том космическом смысле, что вся она направлена против творения и природы, не имеет в них места.

Итак, демону не суждено никогда — перифразируя пушкинскую эпиграмму — «стать полным наконец»: он обречен состоять из непримиримых половин.

Встреча в нем благой природы и неправедной воли превращает все его существование в нескончаемый диссонанс, в неразрешаемое противоречие.

Конфликт проведной силы и непроведной воли

Другой столь же неразрешимый диссонанс призрачного дьявольского «бытия» — конфликт силы и воли: «сила в дьяволе праведна, а воля — неправедна (potestas justa in diabolo, et voluntas injusta)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XVIII, cap. II. Col. 40).

«Воля Сатаны всегда зла (iniqua), но сила его никогда не бывает неправедна, ибо волю имеет от себя, а силу — от Бога. То, что он хочет сделать ради зла, Бог попускает лишь в том случае, если это справедливо» (Григорий Великий, Моралии, Lib. II, cap. 10. 17. PL, 75. Col. 563). Выражение этого конфликта раннехристианские демонологи находили в строке из 1 книги Царств: «А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его злой дух от Господа» (1 Цар. 16:14). Строка эта заставляла экзегетов как следует потрудиться: каким образом «от Господа» может исходить нечто «злое» — «злой дух»? Объяснение находилось в конфликте силы и воли; с Бога, таким образом, убиралось подозрение в противоречивости, противоречие же локализовалось в самом «злом духе» — в демоне.

«Один и тот же дух называется и Господним, и злым: он Господен — поскольку ему дана праведная сила, и он злой — поскольку его желания от неправедной воли» (Григорий Великий. Моралии. Lib. II, cap. X. PL 75. Col. 564).

«Можно с полным основанием спросить: если дух от Господа — то почему злой? Если злой — то почему от Господа? (si Domini, cur malus? si malus, cur Domini?). Однако здесь двумя словами выражена и праведная сила Бога, и неправедная воля дьявола (et Dei potestas justa, et diaboli voluntas injusta). Ибо дух — злой по своей нечестивейшей воле, а от Господа — по данной ему наиправеднейшей силе» (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. III, cap. V, 5-6. Col. 661).

Несмотря на неправедность желаний демона, его «сила» всегда оказывается праведной. Для объяснения этого парадокса привлекалась идея Божественного *попущения*: «И хотя дьявол всегда вожделеет подпустить праведным искушение, он не может осуществить чаемое им, если не получит силы от Бога. Вся воля дьявола неправедна, и все же, при разрешении Божьем, вся его сила праведна» (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. III, cap. V, 5-6. Col. 661).

Однако для того, чтобы задуманное дьяволом зло всегда превращалось в добро, мало лишь разрешить дьяволу делать некую часть задуманного им: нужно еще сделать так, чтобы все замыслы дьявола проходили через своего рода «преображение», превращаясь из злых в добрые. Для объяснения этого таинства одной идеи попущения было мало. Григорий Великий трактует его как «чудесное упорядочение» дьявольской воли: «Воля ангела-отступника — извращенная (perversa), но чудесно упорядочена Богом (a Deo mirabiliter ordinatur), так что сами его козни служат пользе праведных и, искушая, очищают их (purgant dum tentant)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XVI, cap. XXXVIII. PL 75. Col. 1144).

У Иоанна Златоуста мысль о благе, творимом дьяволом против собственной воли, доводится до радикального вывода: дьявол вообще никому не может причинить зла, кроме «своих» — его откровенных адептов. На такой вывод его наводит стих из Притч Соломона: «Если ты зол, то приносишь зло только себе; если же ты добр — то добр и для себя, и для своих близких» (Притч. 9:12). Эту сентенцию Златоуст применяет к дьяволу: «Как может быть так, спросит кто-нибудь, что злой только себе причиняет зло? Ведь он многим досаждает кознями и обидами. Однако он вредит лишь тем, кто расслаблен и нерадив... Скажи мне, разве он не все свое проявил нечестие — и разве навредил Иову? Разве он не придал ему еще более славы, а свое падение лишь усугубил? А Каин? Разве не одному себе он причинил зло? Нет, скажешь ты, не себе, а Авелю. Но какое же зло он причинил Авелю? Разве что тот был быстро перенесен в гавань, никакими волнами не потрясаемую». Да, дьявол убивает мучеников, — но для них, стяжавших в страшных страданиях венец праведности, разве не благо, что естественный, сам по себе нисколько не почетный факт смерти они обратили в собственное торжество и достигли небесного царства быстрее, чем если бы прожили долгую жизнь на земле? За смерть, которая «всем общая и происходит по необходимости», тот же Авель «получил щедрую плату». «Значит, не зло он терпел, но увенчал свою главу еще более славной короной» (Иоанн Златоуст. Объяснение псалма CXXXIX. Col. 420).

«Сила» дьявола оказывается чем-то чужим для него самого. Эта «сила» должна была бы переживаться самим дьяволом как нечто чужое внутри него самого, — точно так же, как «воля» дьявола, порабощающая грешника, переживается человеком как «чужое», проникшее внутрь его души. Как человек «одержим» дьяволом, так и дьявол в известном смысле «одержим» Богом, Божественной силой — с тем лишь различием, что от этой второй одержимости дьяволу избавиться никак не возможно.

Расхождение чужой силы и своей воли, постоянное бессилие воли, не способной достичь цели, должны были бы переживаться дьяволом как пытка и наказание. Именно так переживает свою ситуацию Сатана у Джона Мильтона. Постоянное превращение зла в добро, происходящее помимо его воли, превращается в одну из самых страшных его пыток: Сатана обречен терзаться,

> ...видя, что любое зло
> Во благо бесконечное, в Добро
> Преображается...
>
> (Мильтон, 29; кн. 1).

Однако этот поздний, уже полуромантический дьявол мало общего имеет с дьяволом святых отцов. Раннехристианский дьявол словно бы не чувствует действующей в нем и через него Божественной силы, не видит обреченности своих замыслов, постоянно приходящих к совсем другому результату; он не пытается взбунтоваться, — скажем, объявить некую «забастовку», что было бы вполне естественной реакцией на провал всех его козней. В отличие от мильтоновского Сатаны, видящего себя и свое трагическое положение во всей пол-

ноте космического кругозора, этот дьявол принципиально ограничен в своем видении. Божественные силы применяют по отношению к нему либо *обман*, либо своего рода духовное ослепление (см. *Слепота и зрение*). Демон в известном смысле «глуп» и в известном смысле «слеп» — потому он и совершает посредством чужой силы деяния, противоречащие его собственной воле, и не подозревает об этом (хотя порой средневековые авторы и вкладывают в уста демона сетования на тщету всех его козней). Дьявол — «первое из созданий Божиих; он сотворен, чтобы быть обманутым, но не самим Богом — этого он не достоин, — но ангелами... О, полное мудрости провидение Божие, которое порочную его волю превратило в инструмент спасения верующих!» (Кирилл Иерусалимский. Катехизис VIII. О провидении Божием. IV. Col. 630).

Святые отцы многократно подчеркивают, что дьявол не сделал бы многих злодеяний, если бы знал, что они обратятся к добру: в частности, он не способствовал бы распятию Христа, если бы знал, что Христос — Сын Божий.

«Не знает дьявол, сколько добра из него получают (quanta bona de illo fiant), даже когда он свирепствует. Свирепствуя, вошел в сердце Иуды (Ин. 13:27), свирепствуя, предал Христа, свирепствуя, распял его, — и распятием Христа весь мир был искуплен. Так свирепство дьявола дьяволу пошло во вред, нам же пошло на пользу. Ибо, свирепствуя, упустил тех, кого держал в своей власти: их искупила кровь Господа, которую дьявол пролил, пока свирепствовал. Если бы знал, что будет так наказан, не пролил бы на землю плату (pretium), которой искуплен был род человеческий» (Августин. Объяснения псалмов. Псалм CXXX. Col. 1709).

«Если бы жестокий и гордый враг мог знать замысел (consilium) Божественного милосердия, то он стремился бы скорее кротостью утихомирить души иудеев, чем воспламенять их неправедной ненавистью; и он не упустил бы из своего рабства всех пленников, если бы не пытался лишить свободы того, кто ему ничего не должен. Подвела его собственная зловредность: устроил Сыну Божьему казнь, которая обернулась во спасение всем сынам человеческим» (Лев Великий. Проповедь LXII. Col. 351).

В конечном итоге отношения Бога и демона в этом аспекте могут быть описаны как отношения господина и слуги, с тем лишь нюансом, что слуга не знает о том, что он лишь слуга — обманутый или ослепленный ангелами проводник чужого замысла. Григорий Великий, комментируя стих из книги Иова о левиафане («сделает ли он [левиафан] договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы?» — Иов. 40:23), понимает под «левиафаном» дьявола: он — в самом деле раб, слуга (servus); договор же — Божественное попущение, данное дьяволу разрешение искушать. Дьявол — «раб по договору (servus ex pacto), и в то время как ему разрешено осуществлять (implere) свою волю, он связан волей высшего провидения (a superni consilii voluntate), так что он избранников Божиих по своей воле искушает, а искушением, не ведая того, испытывает (volens tentet, et tentando nesciens probet)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. XIV. PL 76. Col. 690).

В последующей теологической разработке этой темы первоначальное противопоставление двух начал внутри самого дьявола (justa potestas — injusta voluntas) было отодвинуто на второй план эффектным мотивом дьявола как «праведного» (de facto) слуги Бога. Понятие «силы» как внутренней способности было подменено внешним результатом применения силы — «деянием»; конфликт был как бы овнешнен и переосмыслен как конфликт «желаний и деяний»: дьявол хочет одно, а делает другое. Протестантские теологи разрабатывали этот мотив с особым тщанием. Так, Й. Хокер Оснабург и Г. Гамельманн (Дьявол как таковой, ч. I, гл. 10), рассматривая вопрос о назначении демонов, отмечают, что они были созданы «к славе Бога и на службу людям, и все еще обязаны против своей воли служить ко благу Бога и людей». Лютер, имея в виду то же противоречие, даже называет однажды дьявола — без сомнения, желая его позлить, — «святым Сатаной» (Лютер, 40, I, 88; также Риде, 116). Отблеск и итог всей этой теологической работы — знаменитая реплика Мефистофеля из «Фауста» Гете: «Я — часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо».

Итак, демон пребывает в состоянии двойного неразрешимого противоречия: доброта природы соседствует в нем со злом воли, а неправедность воли — с праведностью силы и деяний.

Демон как обратное отражение человека

Дьявол, будучи абсолютно чужим бытию, вследствие этого и сам не может иметь ничего своего: он, как мы уже видели, чужой и враг самому себе (см. *Враг и друг*). Как существо, не обладающее ничем своим (кроме, разумеется, своей призрачной и неосуществимой воли), дьявол не имеет собственных устойчивых качеств: он постоянно вовлечен в бесконечную череду изменений, постоянно «умаляется», в то же время не исчезая совсем, балансируя на грани исчезновения.

Не имея в самом себе никакой бытийной основы, дьявол устремляется к чужому ему бытию, но не для того, чтобы стать ему сопричастным, а для того, чтобы разрушить его: эту цель диктует ему его злая воля. Возникает парадоксальная ситуация: не имея ничего «своего», дьявол «причастен» к бытию в той мере, в какой стремится его уничтожить. Чтобы существовать, дьявол должен стать причастным к чужому ему бытию, однако эта причастность возможна для него лишь в негативной форме — в попытках уничтожения бытия. Дьявол всегда «направлен» на бытие (и, соответственно, на человека) и существует он лишь в этой агрессивно-негативной направленности. Он постоянно ищет слабости, лазейки, пустоты в бытии, которые позволили бы ему существовать: недостаточность, неполнота бытия (описываемая святыми отцами как греховность) — и есть «бытие» демонов.

«Дело дьявола — пробовать, что в тебе есть, не захочешь ли чего. А там, где чего захочешь, — там он тебя себе и подчинит, не изменяя твою волю, но пользуясь случаем [уже возникшей в тебе] воли» (Тертуллиан. О поощрении целомудрия. Cap. II. Col. 916. PL, 2).



"О благородной даме, как она стояла перед зеркалом и прихорашивалась, а в зеркале увидела дьявола, который показал ей зад". А. Дюрер, гравюра к "Книге рыцаря" Ж. де ла Тур-Ландри (1493).

Дьявол может существовать лишь в обнаруживаемых им «пустотах» бытия — это представление воплощается в характерной метафоре человека-сосуда (см. о ней также в ст. *Одержимость*): в человека, «наполненного» Богом, дьявол войти не может, зато в «пустого» человека он входит легко и сразу же. Рассуждение, базирующееся на этой метафоре, мы обнаруживаем уже в «"Пастыре" Гермы»: дьявол «не может властвовать над слугами Бога, которые от всего сердца веруют в Господа. Дьявол бороться [с ними] может, но не может победить. Если вы будете ему сопротивляться, то он побежит от вас, посрамленный. Все, кто не наполнены верой, боятся дьявола как силу имеющего. Дьявол испытывает слуг Бога и губит тех, кого находит пустыми. Так человек, когда наливает в амфоры доброе вино и между ними оставит несколько амфор полупустыми, а потом приходит опробовать амфоры, то полные пробовать не будет, ибо знает, что они хороши, — но полупустые попробует, не прокисло

ли в них вино: ведь полупустые амфоры прокисают и вино в них теряет вкус. Так и дьявол приходит к людям — слугам Бога, чтобы опробовать их. Те, кто наполнены верой, мощно ему сопротивляются, и он отступает от них, ибо не находит в них места, где бы он мог войти» (Lib. II, mandatum XII, cap. V. Col. 949-950).

Итак, дьявол силен лишь в той мере, в какой бытие обнаруживает слабости; более того — эти слабости, пустоты бытия и есть «бытие» дьявола, который «завладевает лишь теми, кого оставит Бог (non obtinet nisi quos Deus deserit)» (Хиларий Пуатьеский. Трактат на псалмы. Псалм CXVIII. Col. 608).

Дьявол, таким образом, как бы обратно пропорционален бытию; он представляет собой его обратное отражение. Чем слабее бытие, тем сильнее дьявол, и наоборот. Наш главный враг — в то же время и наше отражение, причем обратное: отражая в себе нашу слабость, дьявол усиливается и овладевает нами; отражая в себе нашу силу, он ослабевает и умаляется. «Демоны, когда видят, что вера растет в человеке, бегут от него и остаются лишь в той части, где еще пребывает неверие; от тех же, кто веруют полной верой, отступают немедленно... Есть мера веры, и если вера заполняет всю эту меру, то и демоны бегут из всех частей души; если же вера меньше этой меры, то какая-то часть демонов остается в той части [души], где сохраняется неверие» (Псевдо-Климент. Воспоминания. Lib. IV, cap. XVII-XVIII. Col. 1321-1322).

По сути дела, здесь в текстах святых отцов конструируется совершенно особая форма враждебности. Демоны не сражаются с человеком в том смысле, в каком, скажем, сражаются два войска или мифологические герои сражаются с разного рода чудовищами. Враждующие народы и люди, враждебные человеку чудовища обладают собственным автономным бытием, собственной сущностью; при этом вражда и война всегда имеют конкретные, локальные причины. Так, Персей убивает горгону Медузу по заданию царя Полидекта; при этом Персей и Медуза — самостоятельные существа, обладающие собственным бытием; их враждебность обусловлена некой локальной ситуацией; чтобы сразиться, им приходится вступить во внешний, физический контакт.

Иначе обстоит дело с дьяволом христианства. Война человека с дьяволом — не внешнее противостояние, обусловленное локальными причинами: это противостояние внутреннее, борьба не за конкретную и локальную цель, но за собственную сущность (которая может измениться в ходе этой борьбы), за свой онтологический статус, за место в бытии. Противникам в этой внутренней борьбе вовсе не надо соприкасаться, входить в контакт: они и так изначально внутренне между собою связаны, подобны двум сообщающимся сосудам. Человек ведет эту войну, изменяя себя, — и это изменение немедленно отображается в дьяволе. Вот почему дьявол — разный для всех: «древний враг силен против тех, кто ему поддается, и слаб против тех, кто ему сопротивляется» (Григорий Великий. Моралии. Lib. V, cap. 22:43. PL 75. Col. 702).

Ситуация взаимной зеркальной отраженности (разумеется, обращенной) человека и демонов выразительно описана Львом Великим: «Если мы встаем, они [демоны] падают; если мы усиливаемся, они ослабляются (si ergo nos

erigimur, illi corruunt; si nos convalescimus, illi infirmantur). Наши лекарства — для них источник страданий, ибо лечение наших ран наносит раны им» (Лев Великий. Проповедь XXXIX. Cap. IV. Col. 265).

Эта агрессивно-активная взаимная отраженность предполагает и некоторое взаимопереплетение: некая часть человека не просто принадлежит демону или используется демоном; она и есть — «демон». Чаще всего такой частью оказывается тело. В гомилиях Псевдо-Климента полезность воздержания обосновывается чрезвычайно оригинальным рассуждением. Демоны, хотя и являются духами, имеют тем не менее плотские желания (в том числе и похоть). Но поскольку демоны «лишены органов, необходимы для исполнения этих желаний, они входят в тела людей, чтобы при помощи их членов получить желаемое: пищу — при помощи зубов человека, наслаждение разврата — при помощи его половых органов» (Homil. IX, X. Col. 247, 250).

В теле хозяйничают демоны: поэтому тело — не наше, чужое. Демоны невидимы, они не имеют тел, пишет св. Антоний в одном из посланий, однако «ты должен знать, что мы сами — и есть их тела, а наша душа получает их греховность; и когда она их [демонов] получает, то они и становятся видимыми в том теле, где мы обитаем» (Послание 6.50-51. Рубенсон. P. 219). Так человек обнаруживает в себе чужое: он открывает для себя, что он — тело демона, что демон посредством человека делает себя видимым.

У дьявола нет никакого собственного оружия: его оружие — мы сами. Этот мотив неоднократно проводится в посланиях Нила Анкирского. Демоны «используют против нас, как оружие, наши собственные страсти и чувства»; «пища [дьявола], его одеяния, его вооружение — наши грехи, посредством которых он нас режет и губит» (Послания. О добровольной бедности, к Магне, диакониссе Анкиры. Cap. LIX. Col. 1047; Фирсу-управляющему. Col. 322). Сходным образом рассуждает Хиларий Пуатьеский («Слабость нашей плоти движет все копья его [дьявола] силы» — Из трактатов на книгу Иова. Col. 723) и Амвросий Медиоланский («Дьявол борется с нами нашими же копьями» — Комментарии к Посланию апостола Павла к Римлянам. Col. 102).

Если дьявол — обратное отражение наших слабостей, то его сила и слабость полностью зависят от нас. Демоны «вредят лишь тем, кто их боится», праведников же они сами боятся (Лактанций. Божественные установления. 2:16. Col. 334-335). «Демон имеет власть лишь над теми, кто добровольно сам отдает себя ему в рабство» (Псевдо-Климент. Гомилии. Homil. IX, XXIII. Col. 258).

Здесь мы сталкиваемся с парадоксом, касающимся природы дьявольской активности. С одной стороны, эта активность, как мы уже видели (см. *Беспокойство и покой*), абсолютна — по крайней мере внешне, по своей «моторной» динамике: дьявол постоянно погружен в деятельность, он не способен «покоиться». Однако, с другой стороны, как мы видим теперь, эта активность имеет вторичный, отраженный характер — она представляет собой отражение человеческого движения в направлении к греху. Можно сказать, что в своей непрестанной активности демон сущностно пассивен: он, так сказать, может войти лишь в уже открытую дверь, но сам не может эту дверь открыть.

Типы демонов

С точки зрения строго христианской доктрины, все демоны имеют одинаковую природу и находятся в одинаковом состоянии, обусловленном их падением. Однако в раннехристианскую и средневековую эпоху широко бытовали и всевозможные, восходящие, вероятно, к эллинистической демонологии представления о разновидностях демонов, их функциональных и даже «природных» различиях. Так, Татиан различает демонов, «обратившихся к более чистой материи», и тех, кто «избрал материю более низкую» (Татиан. Речь против эллинов. 12. Col. 831).

Так появляется идея о демонах «высоких» и «низких». Нечто отдаленно похожее мы находим и у Лактанция. От ангелов, согрешивших с «дочерями человеческими» (Быт. 6:2), родились некие промежуточные существа: «они и не ангелы, и не люди, но несут в себе некую среднюю природу (quia neque angeli, neque homines fuerunt, sed mediam quamdam naturam gerentes)», они не приняты в преисподнюю, как их отцы не были приняты в небо», и вынуждены скитаться по земле. «Таким образом, было создано два рода демонов: один — небесный (coeleste), другой — земной (terrenum)» (Лактанций. Божественные установления 2:15. Col. 331).

Подобные представления отразились в различении Евагрием демонов «плотских» и «душевных»: «Демоны, предводительствующие душевными страстями, преследуют до смерти; те же, что властвуют над страстями телесными, быстро отступают» (Евагрий. Практические главы к Анатолию. XXV. Col. 1227-1228).

В конечном итоге, под влиянием учения об иерархии небесных сил, в демонологии возникло симметричное учение о иерархии сил инфернальных (см. *Иерархия демонов*).

Другое представление о разновидностях демонов, прослеживаемое уже в раннехристианских текстах, исходило из идеи не иерархической соподчиненности, но принадлежности к разным стихиям, областям земли, временам дня и т. п. В истории Палладия о мальчике, одержимость которого приняла форму внутреннего пожирающего огня (см. *Демон: Природа демонов: Холоден или горяч?*), дается следующее объяснение этому феномену: «Есть чин демонов, называемый огненным (ordo quoque daemonum qui dicitur igneus)». Предполагается, видимо, что демоны как-то связаны со стихиями; однако Палладий тут же осторожно уточняет: «Между демонами, как и между людьми, есть различия, однако не из-за различия в сущности (non mutata essentia), но из-за различия в воле (voluntate distincta)» (Палладий. Лавсаик. Cap. XIX-XX. Col. 1111).

Демоны могли различаться и по времени их активности: дневные, ночные, *полуденный демон*. Обильную почву для размышлений на эту тему давал 90-й псалм. Евсевий Памфил, комментируя его, отмечает: к Христу ночью подступали одни демоны, ночью — другие; «днем, при полном сиянии солнца, отваживаются являться самые неразумные демоны» (Комментарии на псалмы. Col. 1154).

Разработанное Евагрием учение о связи демонов с отдельными страстями, об их, так сказать, «психологической» специализации отчасти опирается на

подобные представления о демонах времен дня. Об этом свидетельствует следующее его замечание: «Иные демоны подобны восходящему или заходящему солнцу, они касаются какой-то одной части души; полуденный же демон хватает всю душу и удушает ум» (Евагрий. Практические главы к Анатолию. XXV. Col. 1227-1228).

Таковы первые ростки «недогматических» представлений о различии демонов; впоследствии эти представления, взаимодействуя с народной демонологией, породили сложные и причудливые классификации демонов.

ДЕМОНОЛОГИЯ

В христианской демонологии можно выделить два основных направления, различие между которыми лежит в главном для демонологии вопросе о возможностях дьявола и его статусе в мире. Первое направление, унаследовавшее идеи раннехристианских дуалистических ересей, существенно расширяет права и возможности дьявола; второе возникает как реакция на еретические парадоксы и движется потребностью объяснить место дьявола в мире так, чтобы не умалить абсолютной компетенции Бога во всех вопросах бытия; первое так или иначе разграничивает творения Бога и дьявола (или доброго и злого принципа и т. п.), допуская однако их сосуществование, второе же полностью отказывает дьяволу в способности на какое-либо творение, ограничивая его деятельность областью мнимости, морока, иллюзии.

Эти направления существовали не в чистом виде, но в качестве тенденций, то сплетавшихся в единый конгломерат воззрений, противоречивость которого почти не осознавалась, то отчетливо разделявшихся и спориввших друг с другом, причем верх брала то одна, то другая тенденция. В дуалистических ересях раннего и средневекового христианства представление о дьяволе-сотворце выражено очень ясно. Так, маркиониты (со II в.) считали дьявола (злой принцип) создателем здешнего, материального мира (к которому относили всего человека — и тело, и, что удивительно, душу), а Бога (добрый принцип) — создателем потустороннего, духовного мира; манихейцы (с III в.) разграничивали в вопросе творения аналогичным образом плоть и душу. Наиболее влиятельным (особенно в Византии и Восточной Европе) и разработанным дуалистическим учением была концепция богомилов (с X в.; позднее усвоена и развита катарами; с XII в.), которые считали дьявола богом тьмы и зла, не зависящим от Бога света и добра; дьявол — старший сын Бога, который создал плоть Адама и «второе небо со своими собственными ангелами, представляющее собой отражение божественного небесного порядка» (Роскофф, II, 125). В ослабленном виде это разграничение творческих компетенций Бога и дьявола выступает в учении конкорценсов (партии внутри движения катаров, считавших, что чувственный мир сотворил «злой бог»), согласно которому материальный мир создан Богом, но обустроен, организован Люцифером (Роскофф, II, 127). Иногда ереси, отказывая дьяволу в творческих функциях, настаивали на вечности злого начала, сопоставимой с вечностью самого Бога. Анонимный автор трак-

тата «О ереси катаров в Ломбардии» (XII-XIII в.) свидетельствует об уникальном веровании, якобы исповедуемом последователями катарских епископов Калойанна и Гаратта: дьявол сам был совращен неким злым духом с четырьмя лицами (человека, птицы, рыбы и зверя), который не имеет начала (sine principio), обитает в хаосе, но не способен творить (Семков, 355).

Не одни только дуалистические ереси, но и любое признание за дьяволом какого-либо места в иерархии божественных сил приводило к парадоксам, подобным тезису английского реформатора Джона Уиклифа (XIV в.), заявившего, что «Бог должен подчиняться дьяволу» (Deus debet obocdire diabolo) на том основании, что все силы, сотворенные Богом, от Бога, причастны Богу и им следует подчиняться.

Христианская демонология, боровшаяся с ересями подобного рода, отвергала значимость дьявола в иерархии сил и не оставляла дьяволу не только творческих, но и организующих функций, в трудной проблеме происхождения зла попросту ссылаясь, подобно Жану Бодену (5), на книгу пророка Исаии: «Я Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Ис. 45:6-8). Именно поэтому церковь очень долго не признавала реальности деяний демономанов, прежде всего ведьм: ведь их признание означало бы признание реальности творческих усилий самого дьявола. Собор в Браге (563) — первый собор, давший в своих канонах развернутое определение дьявола (позднее с такой подробностью эту тему рассматривали лишь Четвертый Латеранский собор 1215 г., вернувшийся к вопросу о дьяволе в связи с распространением ереси катаров и утвердивший положение, что «дьявол и другие демоны от Бога созданы благими, но сами по своей вине сделались дурными», и Трентский собор, 1546), — утвердил положение, согласно которому дьявол — ангел, сотворенный Богом, и осудил тех, кто «говорит, что он поднялся из тьмы (dicit eum ex tenebris emersisse) и не имеет себе творца, но сам есть начало и субстанция зла» (канон 7); осудил собор и тех, кто верил в сотворение дьяволом мира, человеческого тела и в то, что зарождение плода во чреве матери — дело демонов (каноны 8 и 12). Собор в Туре (813) признал обманом действия магов, расценив их как «иллюзии», вызванные дьяволом. Иоанн Дамаскин («Точное изложение православной веры») подверг учение о дьяволе как самостоятельном принципе логической критике. Его рассуждение, доказывающее логическую противоречивость дуализма, таково: два совершенно враждебных друг другу принципа, если бы они существовали, не должны иметь ничего общего; но если мы признаем, что они существуют, то мы должны признать, что их объединяет уже само наличие в них бытия; таким образом, бытие предшествовало обоим принципам, и оно-то и есть первый и единственный принцип, имя которому — Бог. Согласно мнению Григория Великого, разделяемому многими позднейшими богословами, дьявол существует в опасной для него близости к полному небытию: он «отступил от своей высокой сущности, и поэтому с каждым днем становясь все более несовершенным, он приближается к небытию» (Моралии, 14:18). Представление о дьяволе как о почти что «небытии», неком недостатке бытия оставляло за ним

роль творца *иллюзий*, весьма, впрочем, опасных для духовного спасения человека: фигура дьявола-иллюзиониста проходит через всю историю демонологии, наряду с верой в страшную физическую реальность его деяний. Но демонологи Средневековья, не отказывая дьяволу в способности приносить материальный вред, вместе с тем полагали, что иллюзии дьявола могут быть более опасны, чем наносимые им физические увечья. Так, Михаил Пселл способность наводить болезни и фатальные несчастья считал прерогативой низших демонов (см. *Иерархия демонов*), высшим же демонам приписывал способность к phantastikos — «воображаемым поступкам», которые, воздействуя на душу и вызывая в ней ложные образы, могут ее погубить.



Ведьма поклоняется дьявольской троице, имеющей вид трехголового монстра. Гравюра из трактата Себастьяна Мюнстера "Всемирная космография" (1544).

Отказываясь видеть в дьяволе самостоятельный принцип, симметричный Божественному началу, ортодоксальная демонология тем не менее сохранила параллелизм между дьявольским и божественным в другом: в структурной организации инфернального мира, описывать который ей приходилось на основании смутных, явно недостаточных указаний Библии. Так, чины демонической иерархии (см. *Чины демонские*) соответствуют иерархии ангелов; принцип, по которому демонологи извлекали из Библии имена дьявола (см. *Имена демонов*), тот же, что и в номенклатуре божественных имен; по аналогии с мистическим телом Христовым и дьявол воспринимается как единое тело со своими адептами («единое тело — дьявол и все неправедные» — Григорий Великий, Моралии, 13:34); божественной Троице противостоит троица дьявольская и т. д. «Вся статистика инфернального шабаша скопирована с церковного обряда», — утверждает Геррес (Христианская мистика, IV:2, 250); «демонический мир противостоит сонму ангелов и святых как его мрачная, но верная тень» (Роскофф, II, 153). Мысль о необходимости дьявольского начала в общем Божественном замысле, которая могла послужить мотивацией такого параллелизма, порой высказывалась раннехристианскими авторами с поистине наивной прямотой, немыслимой в более поздних текстах: «Если бы дьявол не преследовал христиан и противник церкви не начал войну, у нас не было бы мучеников, а в жизни нашей не было бы ни печальных, ни радостных праздников» (св. Астерий); «если бы не было битвы и борьбы, не было бы победы, не было бы короны, не было бы награды» (св. Анастасий Синайский — Роскофф, II, 153).

Важным фактором, определявшим противоречивость расхожих представлений о дьяволе, было напряжение, существовавшее между ученой и фольклорной традицией. Последняя отличалась полным равнодушием к христианской иерархии существ, четкому разделению человека и ангела: смешение человека и демона, образы «получеловека-полудемона — логическая возможность, которая полностью отвергалась научной, вышедшей из традиций августинианства демонологией» (Шмитт, 345), — тем не менее имели широкое хождение в народных поверьях, и как ни доказывала ученая демонология, что демоны не способны к деторождению и могут пользоваться лишь украденным семенем, легенды о полудемонах — детях людей и *инкубов и суккубов* — вызывали сочувствие настолько глубокое, что героям подобных историй (например, епископу Труа Гишару, XIV в. — Шмитт, 346) приходилось всерьез защищаться от этих обвинений.

В демонологии раннего Средневековья (так, как она предстает в житиях святых) дьявол уже осмыслен как враг, способный для достижения своих целей принимать тысячи обличий (см. *Обличья дьявола*); не случайно именно в текстах этой эпохи словесно разрабатываются иконографические типы, которые лишь значительно позднее найдут воплощение в пластической *иконографии дьявола*. Дьявол раннего христианства ведет со своими главными врагами — святыми (см. *Святые и демоны*) самую утонченную стратегическую игру (см. *Борьба с дьяволом*), которая имеет, однако, психологический характер и редко выливается в форму грубого материального вмешательства дьявола в мирские дела. Главная проблема раннесредневековой демонологии — проблема искушения, но никак не физического вреда, не тирании и насилия, вершимого дьяволом. В византийской демонологии (прежде всего Михаила Пселла) продолжают жить представления, восходящие к неоплатонизму, в частности, учение о высших и низших демонах (причем первые не вполне чужды добру, а последние свирепы, бессловесны, бесчувственны и порой подобны животным), которое трудно согласовать с христианской идеей падших ангелов, но которое позднее оказало влияние на неоплатоников Ренессанса. Восходящее к неоплатонизму представление о демонах как промежуточных между людьми и богами (Богом) существах продолжало напоминать о себе еще в XIII в.: например, парижский схоласт польского происхождения Витело (Witelo, Vitellio) в своем трактате «О природе демонов» утверждал, что демоны — «средние силы» (mediae potestates), они выше человека, но ниже ангелов, состоят из души и тела и смертны.

В богословии схоластов XI-XIII вв. (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Петр Ломбардский и др.) дьявол из живой фигуры искусителя и лжеца все более превращается в отвлеченную аллегорию зла как такового: так, в трактате «О падении дьявола» Ансельм Кентерберийский занят в основном истоками зла, находя его в свободной воле дьявола, который отверг дар Бога — благодать, и «пожелал нечто собственной, ничему не подчиненной волей» (О падении дьявола, гл. 4); причина зла — свободная воля, ищущая собственного счастья (commodum) вне божественного порядка (justitia), — причем волеизъ-

явление дьявола не имеет никакой причины (nulla causa praecessit hanc voluntatem; О падении дьявола, гл. 27), оно абсолютно свободно.

В XV-XVI вв., в эпоху массовых ведьмовских процессов, внимание демонологов явно переключается с самого дьявола на их слуг — ведьм; трактаты этого периода заполнены бесконечными дискуссиями о возможностях ведьм, о реальности или мнимости шабаша и ведьмовских полетов по воздуху и т. п. Тогда же укореняется вера в несомненную физическую реальность дьявольских деяний, а в итоге происходит существенный сдвиг в образе самого дьявола: из хитрого искусителя он все больше превращается в кровавого тирана, преступления которого порой чудовищно жестоки. Ульрих Молиторис («Диалог о ламиях и женщинах-прорицательницах», 1489), Ж. Боден, П. Ланкр, Дельрио, Н. Реми, Торребланка и др. теологи нисколько не сомневались в способности дьявола вмешиваться в физическую реальность, что проявлялось в полетах ведьм, обольщениях инкубов и суккубов и т. п. «Промысел Божий непостижим, и сила, которую он дал Сатане, неизвестна людям», — так аргументировал Боден, один из главных апологетов идеи физической мощи дьявола, свою точку зрения (О демономании ведьм, 114).

Протестантские теологи (сам Лютер, Меланхтон) занимали в этом вопросе умеренную позицию: так, Лютер, в мышлении которого образ дьявола играл огромную роль, верил в инкубов и суккубов, но отрицал полеты ведьм и рекомендовал не слишком увлекаться жестокими мерами при их преследовании.

Отрицая многие деяния, приписывавшиеся традиционно дьяволу, Лютер тем не менее находит его влияние на жизнь человека огромным. Различая в отношениях человека и Бога область гнева (причина коего — грех Адама) и область блаженства, Лютер полагает, что первая область отдана Богом в полное распоряжение дьявола. «Ибо Бог — такой господин (Meister), который может так использовать злобу дьявола, что делает из нее добро» (Лютер, X, 1259). Лишь любовь ограничивает, по Лютеру, власть дьявола на земле (Роскофф, II, 360): «дьявол действует, но Бог решает, ибо иначе мы стали бы совсем злы»; дьявол необходим, «чтобы мы узнали, что мы не хозяева и что не все в нашем ведении» (цит. по: Роскофф, II, 371, 384).

Расцвет мистико-эзотерических учений в эпоху Ренессанса, обратившегося к традициям каббалы, неоплатоническим учениям о духах и т. п., привел к повороту в демонологии, радикальность которого особенно ясно видна из трактата Парацельса (Теофраста Бомбаста фон Хохенхейма) «О нимфах, сильфах, пигмеях и саламандрах» (1566). Парацельс решительно порывает с традиционным христианским воззрением на эти и подобные существа как на демонов; на самом деле они — «дикие существа», отчасти похожие на людей, поскольку говорят, едят, имеют тело, рожают детей и умирают; нет у них лишь души, и этим объясняется, почему они так интересуются людьми: ведь для того чтобы получить душу и бессмертие на небесах, они должны вступить в брачный союз с человеком. Каждое из них населяет свой «хаос», свою стихию: нимфы — воду, сильфы (сильваны) — воздух (т. е. леса), пигмеи (т. е. гномы) — землю, саламандры — огонь (вулканы). Относясь к этим существам очень доброжелательно

и одобряя, в частности, поступок некой «нимфы», которая убила бросившего ее «господина» из Штауфенберга (Парацельс, 244-245), Парацельс в то же время допускает, что дьявол легко может войти в них и в этом случае они становятся опасными для людей.

В кон. XVI — XVII вв. представление о дьяволе как «обманщике», творце иллюзий вновь начинает постепенно вытеснять веру в дьявола как материальную силу. В весьма сильной форме подобная концепция дьявола выражена в трактате Эразма Франциска «Адский Протей, или тысячеискусный изобразитель...», где дьявол именуется *«обезьяной Бога»*, «адским фигляром», «ахеронским комедиантом» (Франциск, 92). Подобное воззрение, некогда, в эпоху Средневековья, уже главенствовавшее в демонологии, на этот раз, в эпоху становления научно-рационального мышления, принимает медицинско-психологический характер: дьявол-«комедиант» рассматривался отныне как творец опасных галлюцинаций, которые вызывают некое подобие психического расстройства. Это представление было чревато для теологии большой опасностью, так как фактически снимало с ведьм ответственность за свои поступки, превращая их в «пациентов» (как в медицинском, так и в буквальном смысле — patiens: пассивный, претерпевающий), у которых дьявол своими «иллюзиями», представляющими все же психическую (но не физическую!) реальность, вызвал душевную болезнь. Важным моментом в истории демонологии была дискуссия между Жаном Боденом, отстаивавшим тезис о реальности материальных дел дьявола и ведьм, об их «чудесном» вмешательстве в физическую причинность, и Иоганном Вейером (варианты написания его имени: Weier, Weyer, Wierus, Piscinarius) — человеком, который впервые в демонологии занял в вопросе о ведьмах последовательно медицинскую точку зрения, вытекавшую, впрочем, из его же теологического воззрения на дьявола как на «обманщика», изводящего галлюцинациями душу. Если верить его трактату «Об обманах демонов» (1563; кн. II, гл. 15), Вейер побывал в Африке, где наблюдал местных колдуний. Вейер различает магов (magus), которые предались дьяволу сознательно и потому несут за свои действия полную ответственность (эзотерическое учение магов-заклинателей об инфернальном царстве Вейер пародировал в трактате «Псевдомонархия демонов»), и ведьм (saga vel lamia) — несчастных женщин, которым дьявол морочит голову, пользуясь слабостью их духа и извращенной фантазией; наказание ведьмам должно быть пропорционально вреду, который они причинили (если им каким-то образом удалось его причинить). Трактат Вейера многократно переиздавался, переводился на другие языки и имел огромное влияние на умы; отчасти благодаря ему к концу XVII столетия «апологии обвиненных в колдовстве» (каков, например, трактат Габриэля Ноде) стали достаточно обычным явлением.

В текстах Жана Бодена, напротив, нашла наивысшее выражение ренессансная идея о материальной мощи дьявола. Боден, по сути дела, «распространил на дьявола божественную привилегию творения» (Сеар, 100), прибегая при этом порой к весьма остроумной аргументации. «В природе мы видим немало удивительных вещей, полностью ускользающих от нашего понимания, — пишет

Боден. — Так, небесные тела пробегают за один день 245 791 444 лье; и мы откажем дьяволу в способности уносить человека за сотню или пару сотен лье от его дома?». В конце концов, — выкладывал Боден свой главный козырь, — заимствованный, впрочем, у Августина (О граде Божием, 20:19), — кто решится утверждать, что все проделанное Сатаной с Иовом — иллюзия? (Боден, О демономании ведьм, 114).

Стремительное развитие естествознания в XVII в. отчасти поколебало веру в дьявола, отчасти же вызвало не более чем трансформацию его образа, адаптировавшегося к новому «рациональному» мышлению. Принцип этого мышления — «не следует объяснять кознями дьявола те явления, которые можно объяснить естественными причинами» (формулировка медика Мареско по поводу дела ведьмы Марты Броссье; цит. по: Сеар, 108), — привел, разумеется, к существенному умалению прерогатив дьявола; однако оказалось, что и самого дьявола можно осмыслить как одну из «естественных причин», как «явление природы», и тем самым включить его в «рациональность» новой науки: ибо само представление о «естественном» и «рациональном» в эту эпоху существенно отличалось от привычного нам. Например, лондонский врач Роберт Фладд (1574—1637), известный розенкрейцер, видел в злых демонах, гнездящихся в планетах Солнечной системы, «естественную причину» болезней и разработал свою систему лечения, включавшую, например, такой пункт, как облачение в «доспехи Божьи» (Роскофф, II, 324-325). Переосмысление дьявола в духе новой рациональности состоит здесь в том, что дьявол рассматривается уже не как существо надмирного плана, вмешивающееся по собственному произволу в дела мира, но как фактор, заложенный внутрь структуры мира и имеющий точно такой же статус, как и «законы природы», — иначе говоря: «демоны планет» вызывают болезни не потому, что они этого хотят или потому что ненавидят род человеческий, но потому, что они включены в систему Космоса в качестве фактора, объективно неблагоприятного для человека.

Одновременно с этим процессом рационализации идеи дьявола, отвечавшим требованию науки и научности, происходило и своеобразное вочеловечивание дьявола, откликавшееся на запросы нововременного индивидуализма; более важным стало не то, что разделяло человека и дьявола (первый — существо мирское, второй — надмирное), но то, что их сближало: сходные помыслы, действия, желания и т. п., — то есть, в конечном счете, то «мирское», что и составляет личность. Уже Лютер переносил многие атрибуты инфернального царства — например, адский огонь, — в душу человека, тем самым интериоризуя дьявола, почти отождествляя ад с больной совестью: «Совесть — гораздо важнее неба и земли... Дурная совесть разжигает адский огонь, и возбуждает в сердце ужасающие муки и адское дьявольство (höllische Teufelein), эриний, как их называли поэты» (Лютер, II, 2539). Боден (О демономании ведьм, 21) усматривает в отношениях демонов некое разрушительное отталкивание и взаимную ненависть, трактуя тем самым демоническое в духе вполне человеческого топоса «homo homini lupus» («человек человеку волк»): «Демоны преследуют демонов... По воле Божьей, их губят лишь себе подобные, подобно

как злых губят лишь злые...». Вероятно, укоренение дьявола в самом человеке достигло кульминационного пункта в афоризме Томаса Лоджа из его трактата «Убожество разума и безумие мира: открытие воплощенного дьявола этого века» (1596): в поисках инкарнации дьявола Лодж приходит к мысли, что наилучшее, соразмернейшее воплощение дьявола — каждый человек (ибо «весь мир пребывает во зле»), отсюда и рождается знаменательная формула: Homo homini daemon — «человек человеку демон».

Та же идея вочеловечивания дьявола, будучи примененной к экзегетике, дала поистине эпохальный результат в трактате проповедника-реформатора из Амстердама Бальтазара Беккера «Очарованный мир» (1691-1693). Беккер — пожалуй, первый из демонологов, который, не отвлекаясь на частности вроде шабашей и полетов ведьм, «метит прямо в сердце противника, стремясь уничтожить самого дьявола и его власть» (Роскофф, II, 446). Не отрицая существования дьявола, Беккер отрицает существование его царства: он стремится доказать, что влияние дьявола на человека и мир ничтожно. Комментируя Библию, Беккер показывает, что собственно дьявол фигурирует лишь в контекстах, где говорится о его падении и низвержении в ад (Ис. 14:15; Лк. 10:18; Откр. 20:2 и др.), в большинстве же других случаев под именем дьявола или сатаны имеются в виду злые люди или зло как таковое, проистекающее из свободной воли человека; дьявол же как враждебное Богу существо выведен Богом из игры. «Его царство, противное Богу, не может существовать, иначе как понять нам, что судья сделал королем того, кого он осудил на заключение, заковал в цепи, изгнал с лица земли» (Беккер, II, 242-243). Окончательный вывод Беккера — «мы можем и вовсе обойтись без дьявола» (Беккер, II, 298) — находится в разительном противоречии с пафосом борения и триумфа, пронизывающим писания святых отцов, и не был принят и протестантизмом, который начиная с Лютера остро и личностно нуждался в дьяволе: Беккер, несмотря на огромный успех его труда, был отстранен от занимаемой духовной должности, на книгу его обрушилась жестокая критика и в конце концов «протестанты спасли своего дьявола» (Роскофф, II, 472). Все же представление о дьяволе как о некой метафоре зла, скрытого в самом человеке, неуклонно продолжало формироваться: в облике дьявола плотские, чувственные краски все более тускнели, уступая место отвлеченной умозрительности; так, уже в 1701 г. Христиан Томазиус в трактате «О преступлении магии» утверждает, что дьявол — существо невидимое, неспособное принимать плотское обличие, а договор с дьяволом — сказки ведьм. Дальнейшая участь дьявола — литературное вочеловечивание, в результате которого он превращается в существо раскаивающееся и вызывающее сочувствие. У Ф. Г. Клопштока в эпической поэме «Мессиада» (1748-1773) падший ангел Аббадона раскаивается в своем падении, находит Христа в Гефсиманском саду, признает в нем Мессию («Образ Божества, бессмертный человек! ты спасешь лишь людей, меня ты не спасешь!» — Клопшток, 5:505-506), в Судный день просит Христа «не о милости, но о смерти» (19:111-112), но получает неожиданное прощение. В романтической поэзии (Байрон, Лермонтов и др.) демон превращается в загадочно отчужденного пришлеца из иных ми-

ров. Романтический интерес к теме демона сопровождался и курьезными попытками воскресить эзотерическую демонологию (трактат Ф. Берретта «Маг», 1801, в котором демоны рассматриваются как «духи планет»).

ДЕТИ И ДЕМОНЫ

Августианская теология отнюдь не рассматривала ребенка как квинтэссенцию невинности, но, напротив, полагала, что «дети подвластны дьяволу» («obnoxii diabolo parvuli» — Проспер Аквитанский. Ответы за Августина на главу Винценцианских возражений. Cap. IV. Col. 180), как в силу унаследованного ими первородного греха, так и в силу того обстоятельства, что ребенок еще не отрекся от дьявола: в раннехристианскую эпоху обряд крещения — и вместе с ним отречения от дьявола проходили взрослые люди. «Дети, когда рождаются телесно (carnaliter), тянут за собой обязательство греха (obligatio peccati), от которого они освобождаются лишь тогда, когда перерождаются духовно (spiritualiter renascuntur)» (Августин. Против Юлиана, защитника пелагианской ереси. Cap. XXVI. 63. Col. 734).



Демон уносит ребенка от родителей, которые по договору обязались отдать его дьяволу. Гравюра из немецкого издания "Книги рыцаря" Ж. де ла Тур-Ландри (Аугсбург, 1498).

Иначе говоря, человек рождается с дьяволом внутри — рождается, так сказать, одержимым. Как пишет епископ Оптат Милевитанский, «всякий человек, когда рождается, даже если и от родителей-христиан, не может быть без нечистого духа (sine spiritu immundo esse non possit)» (О схизме донатистов. Lib. 4, cap. 6. Col. 1037).

Характерно, что в раннехристианских текстах демоны нередко выглядят как дети или являются в обличии ребенка. Демон выглядит как «черный ребенок (niger scilicet puer) у Афанасия Великого в «Житии св. Антония» (Cap. VI. PG. Vol. 26. Col. 830-831); является в виде двенадцатилетнего мальчика у Палладия (Лавсаик. Cap. XVIII: Житие аввы Натанаэля. Col. 1108); в обличии подростка (in habitu adolescentis) в «Житии св. Авраама-отшельника» (из «Vitae patrum»: Col. 290) и т. п.

Иногда и поведение этих демонов-детей выглядит вполне детским. Один из героев «Луга духовного» Иоанна Мосха рассказывает следующую характерную историю: «Когда однажды сидел я в своей келье, ... через окно вошел ко мне как бы мальчик-эфиоп и, встав передо мной, начал плясать, и говорит мне, пока

я распевал псалмы: "Старик, разве я плохо пляшу?" Я же ему ничего не ответил. Он снова меня спрашивает: "Тебе не нравится моя пляска?" Я снова ничего не ответил, а он мне говорит: "Ты думаешь, дурной старик, что делаешь что-то великое? Говорю тебе, что ты ошибся и в шестьдесят пятом, и в шестьдесят шестом, и в шестьдесят седьмом псалмах". Тогда я встал и простерся перед Богом, и он исчез» (Cap. CLX. Col. 3027).

При этом дети — излюбленный предмет обманных манипуляций демонов. Ведьмы и сами демоны якобы похищали детей для ритуала шабаша, но, согласно распространенному верованию, демоны не просто «похищали детей, но придавали их облик себе или кому-либо другому», а околдованные родители не замечали подлога (Роскофф, II, 401).

В «Застольных беседах» Мартин Лютер подводит демонологическое основание под подобное оборотничество, а также рассказывает немало колоритных историй на эту тему. «Дьявол может иметь беззаконное сношение со старыми шлюхами или истрепанными ведьмами, чтобы удовлетворить их похоть, — говорит Лютер, — но они никак не могут рожать от него детей, поскольку только Бог — творец... Однако дьявол действительно может подменять ребенка в колыбели, он ложится туда вместо похищенного дитяти и становится со своим жраньем, сраньем (scheißen) и криком более несносным, чем десятеро детей вместе взятых». В подтверждение Лютер рассказывает случай, имевший место в Хальберштадте, когда дьявол занял место похищенного им же ребенка и так измучил родителей своим дерьмом и криком, что они не могли спать; кроме того, он высосал все молоко у матери и пятерых кормилиц. Отец повез ребенка к чудотворной статуе Девы Марии в Хохштадте (городе, к тому времени сохранявшем верность папе римскому), однако по дороге, при переправе через реку, из воды раздался крик «Хилеро!», которым кличут птиц, и ребенок в корзине отозвался: «Хохо!» «Куда ты направляешься?» — спросил голос из воды. «Меня везут в Хохштадт, чтобы я рос еще быстрее». Испуганный отец выронил корзину в воду, и из глубины раздался смех обоих демонов (Лютер, Застольные беседы, II, 503-505; № 2528в, 2529а, в).

Ребенок-оборотень похож на обычного ребенка, но отличается невероятной худобой и неестественно тяжел: существовала история о неком всаднике, который взялся подвезти ребенка, бывшего на самом деле оборотнем; когда мальчик сел позади всадника, ноги коня подогнулись, и он упал. Кроме того, он страшно прожорлив, причем нисколько не толстеет от еды. В застольной беседе Лютер рассказывает о виденном им в Дессау (в 1532 г.) восьмилетнем ребенке-оборотне: он был внешне вполне нормален, «но ел за четырех крестьян»; «он жрал, испражнялся и писал, а когда у него пытались забрать еду, он начинал плакать». Если в доме случалось несчастье, ребенок радовался и смеялся, а когда происходило что-либо хорошее, он горько плакал. Лютер посоветовал принцу Ангальтскому, правившему в тех местах, утопить ребенка в реке, но принц не решился последовать радикальному совету великого реформатора, и Лютер тогда обратился к пастве: «Да помолятся все христиане в церквах, чтобы Бог убрал от них дьявола». Горожане так и поступили, и через год

оборотень — в появлении коего на свет не обошлось, как полагает Лютер, без суккуба или инкуба, — умер. Когда собеседники Лютера, прослушав эту историю, спросили его, почему он советовал утопить ребенка, тот ответил: такой оборотень — лишь гора плоти без души; место души в нем занял дьявол (Лютер, Застольные беседы, V, 8-9; № 5207).

Также см. *Оборотни и демоны.*

ДОГОВОР С ДЬЯВОЛОМ

Отношения между человеком и дьяволом не имеют никаких оснований в сфере чувств, будь то любовь или ненависть; если человек осмысляет свою связь с дьяволом чисто прагматически, в духе «распространенного во всем языческом мире отношения человека с богом, основанного на принципе do ut des [даю, чтобы и ты дал] (Гетц, 70), то дьявол понимает свое отношение к человеку юридически, исходя из идеи, что первородный грех служит первичным юридическим обоснованием его права на человека (см. *Право дьявола на человека*). Поэтому дьявол стремится заключить договор с человеком, подражая тем самым «завету» между Богом и народом Израиля. Между тем и идея договора с дьяволом имеет библейские корни, и потому дьявол — этот искусный адвокат собственных интересов, — обосновывая свое право на человека, может с полным основанием ссылаться на Библию, где сказано: «мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор» (Ис. 28:15).

Собственно говоря, всякий человек, несущий в себе *рану* первородного греха, изначально пребывает в состоянии договора с дьяволом. Договор заключен уже при нашем рождении — и таинство крещения представляет собой разрыв этого помимо нашей воли существующего договора. Такое расширенное понимание договора прослеживается у Кирилла Иерусалимского: «Когда отрекаешься от Сатаны, то разрываешь всякое соглашение с ним, древние договоры с преисподней, и открывается тебе Божий рай, который он учредил на востоке, из которого был изгнан наш праотец за нарушение заповеди Бога» (Кирилл Иерусалимский. Мистагогический катехизис I. IX. Col. 1074).

В свете вышесказанного не кажется удивительным, что первым человеком, подписавшим договор с дьяволом, порой оказывается сам Адам. В славянских редакциях апокрифических сказаний об Адаме («Адамова книга») излагается предание о том, что дьявол не давал Адаму обрабатывать землю после изгнания из рая, утверждая, что вся земля принадлежит ему; «Запиши ми рукописание, — дьявол рече, — тогда и землю дам ти делати». Адам вынужден согласиться и дать дьяволу следующую расписку: «Чья есть земля, того и аз, и чада моя» (цит. по: Журавель, 89).

Идея союза с дьяволом как квази-юридического договора, предполагающего расторжение союза с Богом, находит связное выражение впервые, вероятно, у Августина (см. об этом: Гетц); так, в трактате «О христианском учении» (1:30-40) он рассматривает магию, астрологию и тому подобные занятия как проявление «губительной общности между человеком и демонами, как бы до-

говоры неверной и коварной дружбы». Позднее, в эпоху охоты на ведьм, договор с дьяволом, обретший некую реальность благодаря, в частности, учению Августина, стал уликой для инквизиторов, а цитату из книги пророка Исаии можно считать поистине девизом, начертанным на знамени инквизиции. В антиведьмовских текстах этой эпохи она цитируется постоянно; так Шпренгер с отвращением пишет о ведьмах: «Ради договора с адом и союза со смертью, зловонные служанки, за свои безмерные пороки обрекли себя грязи» (Шпренгер, Апология сочинителя в «Молоте ведьм», цит. по: Роскофф, II, 226).

Поскольку договор как улика не всегда был представлен некой реальной бумагой, «рукописанием», то его трактовали расширительно, понимая под ним всякое сознательное использование силы дьявола. Инквизиторы полагали, что, уже мысленно призывая дьявола, заклинатель вступает в договор с ним: такое понимание договора открывало перед преследователями ведьм поистине безграничные перспективы. В результате возникло различение договора «выраженного» и договора «подразумеваемого», «молчаливого», — так, Жан Боден, следуя традиции, идущей от св. Августина и Фомы Аквинского, говорит о «выраженном» (expresses) и «молчаливом» «заклинании (invocations) злых духов», понимая заклинание широко — как всякую договоренность с нечистой силой (Боден. О демономании ведьм, кн. 2, гл. 2 и 3). И «выраженный», и «молчаливый» договор были одинаково тяжким преступлением: всякий заклинатель демонов, как и всякая ведьма, идущая на союз с дьяволом, должны были понимать, что любое магическое использование обыденных предметов или слов означает заключение договора с дьяволом.

Древнейшие легенды о договоре с дьяволом — история о сенаторе Протерии и его дочери (содержится в «Житии св. Василия Великого», приписываемом его другу — Амфилохию Иконийскому; она же позднее пересказана Хинкмаром Реймским в труде «О разводе Лотария и Тетберги»), и — более известная и влиятельная — история о Теофиле Киликийском (рассказана на греческом Евтихианом в житии Теофила, VII в.; в VIII в. переведена на латынь Павлом Дьяконом).

Герой «Жития св. Василия», благочестивый сенатор Протерий хотел отдать дочь в монастырь, однако дьявол, «завидуя его вере (invidens ejus religioso propositio)», возбудил в одном из слуг сенатора любовь к его дочери. Слуга обращается к магу с просьбой возбудить в дочери ответную любовь. Маг говорит, что слуге придется обратиться к помощи дьявола, пишет для него своеобразное рекомендательное письмо и говорит: «Ночью иди к какой-нибудь языческой гробнице, встань на нее и подними письмо в воздух (sta supra monumentum alicujus pagani, et erige chartam in aera), и явятся к тебе те, кто должен привести тебя к дьяволу».

Все так и происходит. Во время встречи дьявол спрашивает слугу, верит ли он в дьявола (вопрос этот, заданный самим дьяволом, выглядит парадоксально), а получив утвердительный ответ, произносит любопытный монолог, в котором обосновывает необходимость письменного договора между дьяволом и христианами-отступниками: «Вы, христиане, ловки на увертки (tergiversatores

estis vos Christiani), когда у вас есть нужда во мне, вы ко мне являетесь; когда же вас начинают преследовать, отрекаетесь от меня и подступаете к вашему Христу, и он, как добрый и милостивый, вас принимает. Но сделай мне письменное отречение от твоего Христа и от святого причастия (...), потому что будешь со мной в Судный день и разделишь со мной вечные муки, которые мне приготовлены».

Слуга пишет договор, дьявол посылает «демонов блуда (daemones fornicationi praepositos)» возбудить в девице страсть, что им удается. В конце концов она выходит замуж за слугу. Однако Протерий вскоре замечает, что супруг его дочери не ходит в церковь и не причащается. Отец говорит дочери: «Знаешь, что супруг твой, которого ты избрала, не христианин, по чужой вере, и внутри чужой (extraneus a fide, et penitus est alienus)». Бывший слуга признается во всем и раскаивается; в дело вмешивается св. Василий, который обращается к дьяволу с упреком: «Неразумнейший, насильник душ (animarum violator), отец тьмы и гибели, мало тебе собственной гибели, которая ожидает тебя самого и твоих слуг, что ты не можешь успокоиться и искушаешь Божье создание?» На что дьявол отвечает вполне разумно: «Ты, Василий, несправедлив ко мне. Не я ведь пришел к нему — он сам ко мне пришел, чтобы отречься от Христа, заключил со мной клятвенный договор (mecumque est sponsione pactuatus), у меня есть его рукописание и в Судный день я его представлю общему Судье». Василий же говорит: «Благословенный мой Господи Боже, эти люди (дело происходит в храме, в присутствии множества верующих — А. М.) до тех пор не опустят рук своих, пока ты не отдашь это рукописание» (подразумевается, таким образом, что рукописание в конечном счете находится не у дьявола, но у Бога). Люди поднимают руки с молитвой и плачем, расписка пролетает по воздуху и оказывается в руке у Василия («Житие св. Василия Великого». Cap. VIII. Col. 302-305).

Противопоставление права юридического и права Божеского, намеченное в этой легенде, станет основополагающим для всей темы договора с дьяволом. С точки зрения современного человека, князь тьмы ведет себя как юридически опытный и вместе с тем вполне честный «менеджер»: он всегда предоставляет услуги, оговоренные в договоре, и всего лишь требует от своих «контрагентов» столь же честного исполнения договора. Обвиняя христиан в уловках и ренегатстве, настаивая на своих правах и требуя от своих адептов честного выполнения договора, дьявол, казалось бы, говорит немало вполне справедливых вещей.

Однако все юридические построения дьявола рушатся перед лицом высшего, Божественного права: раскаявшийся всегда прав и ничего дьяволу не должен: дьявол — «отец лжи», и потому его можно и должно обманывать. В сущности, святые отцы, руководствуясь принципом «благочестивого обмана (pia fraus)» (выражение Амвросия Медиоланского), постоянно заключали с демонами маленькие сделки, чтобы потом их нарушить. Про одну из таких сделок рассказывает Иоанн Мосх: «Был некий великий ратователь, затворенный на Масличной горе; и осаждал его дух блуда. И вот в один день, когда он особо



Теофил приносит омаж дьяволу, вкладывая свои руки в его руки, как это подобает при заключении феодального договора о вассалитете; дьявол держит договор, на котором написано: "Я твой вассал". Фрагмент миниатюры из псалтири королевы Ингебарг, Франция, ок. 1200.

свирепствовал, возопил старец и сказал демону: "Когда наконец отпустишь ты меня? Отступи от меня, ты, что состарился вместе со мной". Тут явился ему демон в видимой форме и сказал: "Поклянись мне, что не скажешь никому, что я тебе сейчас скажу, и больше не буду тебе досаждать". И старец поклялся, сказав: "Клянусь Обитающим в высях, никому не скажу, что ты мне скажешь". И тогда говорит ему демон: "Не поклоняйся больше этому образу, и я не буду тебе досаждать". Старец же имел образ Госпожи нашей святой Богоматери Марии, несущей Господа нашего Иисуса Христа. И сказал затворник демону: "Уйди, я должен подумать"». После этого затворник немедленно все рассказывает соседу-монаху, и тот дает ему своеобразный совет: «Лучше тебе посетить все бордели в этом городе, не миновав ни одного, чем отказаться почитать Бога Господа нашего с его Матерью». Вновь явившийся демон упрекает затворника в нарушении клятвы, но тот гордо отвечает: «Знаю, что дал клятву и солгал — но воистину Господу и Создателю моему солгал, тебе же повиноваться не буду» (Иоанн Мосх. Луг духовный. Cap. XLV. Col. 2899).

В нарушении договора с демоном монах готов отчитываться перед Богом — но никак не перед самим демоном.

Той же идеей торжества Божеского права над юридическим правом дьявола пронизана и легенда о Теофиле, многократно пересказанная едва ли не на всех европейских языках (в т. ч. Готье де Куанси и Рютбефом, миракль которого был переведен на русский А. Блоком; в древнерусской литературе известна как «легенда о Феофиле-экономе»). Она повествует о священнике из города Адана (Киликия, Малая Азия; ок. 538), который, благочестиво отказавшись от предложенного ему епископства, попал в незавидное положение, так как новый епископ обрушился на него со всяческими гонениями; Теофил, поклявшись отомстить и вернуть свои привилегии, обратился к еврейскому магу, который ночью привел его в некое пустынное место, где Теофил обнаружил дьявола, окруженного своими почитателями со свечами в руках. Теофил произносит клятву верности Сатане и отрекается от Бога. Он подписывает договор и целует дьявола в знак верности, вследствие чего к Теофилу возвращает-

ся былое влияние и жизнь его протекает в роскоши; однако приходит срок расплаты, и дьявол присылает за ним демонов, чтобы утащить клирика в ад. Теофил раскаивается и просит помощи у девы Марии, которая спасает Теофила (см. *Дева Мария и дьявол*).

«Выраженный», оформленный в виде документа договор с дьяволом требовал сложного ритуала. Этот ритуал, как он представлен в демонологической литературе, аналогичен, с одной стороны, ритуалу крещения (пародией на которое он и является), а, с другой стороны, ритуалу омажа — принесения феодальной присяги. Введению крестными (крещение), или вассалом (омаж) соответствует введение неофита, например, еврейским магом; вопросу епископа (крещение) — вопрос дьявола; просьбе о допущении (крещение) или покровительстве (омаж) — аналогичная просьба; согласию стать сыном Божиим (крещение) или вассалом господина — согласие быть слугой дьявола; так же обстоит дело с подписанием и с завершающим все три церемонии поцелуем мира (Нуффель).

Как и ритуал вызывания демонов, подготовка договора пронизана мотивом начала новой жизни, выраженного в использовании подчеркнуто девственных орудий и предметов. Так, считалось, что договор следует писать собственной рукой на так называемом девственном пергаменте: его делали из шкуры животного, которое ни разу не было беременно; это животное закалывалось специально сделанным деревянным ножом, затем шкуру помещали в горшок, куда клали также негашеную известь и лили святую воду; горшок, окруженный магическими формулами, оставлялся на девять дней (Коллен де Планси, 519).

Текст договора включал, как правило, признание в дьяволе Бога; отречение от Иисуса Христа, Девы Марии, всех святых и т. п.; выражение готовности передать дьяволу тело, душу и жизнь, если тот исполнит требования заклинателя. В архивах сохранилось немало «подлинных» договоров с дьяволом, подобных знаменитой расписке Урбена Грандье, казненного в результате процесса о Луденской одержимости (1634 г.) (см.: Роббинс, 258-262). В качестве характерного примера приведем русский договор 1749 г.: «Темнозрачному адских пропастей начальнику и служителем его демоном вручаю душу и тело мое, ежели по моему требованию чините мне споможение будут. Кровью своею подписался Иван Робота» (Журавель, 93).



Мадонна, Теафил и дьявол. Мастер Франке из Гамбурга. Алтарь в Каланти. 1410-1415. Хельсинки, Национальный музей Финляндии.

Пресловутая подпись кровью — лишь одна из форм договорного залога — подтверждения истинности договора. В качестве

такого залога могут фигурировать и другие предметы, в частности, волосы, жертвуемые ведьмами на шабаше дьяволу.

Сам договор с дьяволом рассматривался демономанами как магический предмет, своего рода оберег. Сливаясь с телом человека в одно целое (будучи, например, зашитым под кожу), он наделяет человека невероятными способностями и в то же время делает его неуязвимым. Цезарий Гейстербахский рассказывает о еретиках в Безансоне, демонстрировавших в доказательство действенности своей веры немыслимые чудеса, сильно взволновавшие народ; епископ попросил священника, который и сам раньше был магом, вызвать дьявола, чтобы разузнать его секрет (sic!); оказалось, что под мышками у еретиков зашиты договоры с дьяволом, после извлечения коих возмущенный народ сжег мошенников заживо (Диалог о чудесах, кн. 5, гл. 19).

Договор, как мы уже видели, практически всегда можно было нарушить, либо обманув дьявола (см. *Обман*), либо вовремя покаявшись; в этом смысле совершенно уникальным представляется поведение Иоганна Фауста, который, по свидетельству эрфуртской хроники XVII в. и следующей за ней народной книги (Фауст, 109), отказался разорвать договор с дьяволом из соображений честности: «Нечестно и непохвально было бы мне нарушить договор, который я собственноручно скрепил своей кровью» (Свидетельства о Фаусте, 32). Фауст — пожалуй, первый человек, пожелавший быть честным перед лицом дьявола.

ДОМ И БЕЗДОМНОСТЬ

Если судьба человека осмыслена как вечное обитание в Доме Бытия, то абсолютно противоположная ей судьба дьявола представляется полной бездомностью. Отчуждение дьявола (и его слуг, также в известном смысле ставших «дьяволами») от миропорядка описывается как изгнание, бесконечное странничество — в духе послания апостола Иуды, где говорится об «ангелах, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище» (Иуд. 1:6). Другим библейским местом, из которого разворачивалась антитеза дома-бездомности, стала строка из книги Иова — «не возвратится более в дом свой» (Иов. 7:10). Григорий Великий придал этому месту исключительно глубокий духовный смысл: под домом он понимает здесь «дом души», то место, где «душа возжелает обитать». ««В дом своей больше не возвращается», [означает, что] всякий, отправленный на вечные муки, никогда не возвратится туда, где он полюбил жить. (...) Тот, кто нисходит в ад, больше не вернется в свой дом, и тот, кого затмит отчаяние, извергнут из обиталища своей души, и вернуться туда больше не может... Человек создан для созерцания Творца, и должен всегда стремиться видеть его и обитать в торжестве его любви. Но, оказавшись вне самого себя (extra se) в силу своего непослушания, человек теряет место своей души, ибо, разметавшись на темных путях, он отдаляется от обиталища истинного света» (Григорий Великий. Моралии. Lib. VIII, Cap. XVIII. Col. 821 — см. также трактовку этого рассуждения в ст.: *Ад: Интериоризация ада: ад в душе*).

Григорий понимает состояние греха и проклятости Богом как вечное отрешение от дома — как потерю своего места в Бытии, означающую потерю самого себя. И при этом совершенно не важно, что дьявол — «князь мира сего»: понятие Дома и мира (в смысле земного мира, saeculum) в средневековом христианстве абсолютно не совпадают.

Амвросий Медиоланский, комментируя строку из Евангелия от Луки «Пошел в дальнюю страну...» (Лк. 15:13), уподобляет «отделение» от Христа изгнанию с родины: «Тот, кто отделяет себя от Христа, становится изгнанником с родины и гражданином мира сего (qui se a Christo separat, exsul est patriae, civis est mundi» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. 7, cap. 214. Col. 1757). В этом пассаже можно услышать реминисценцию из оды Горация: «Patriae quis exul se quoque fugit? — Тот, кто бежит с родины [или: изгнан из родины], сможет ли убежать от самого себя?» (Ода II:16). Гораций, возможно, первый, кто интериоризирует понятие изгнанничества-бегства, проводя некую связь между бегством территориальным и попыткой бегства внутреннего — бегства от самого себя. Христианская экзегетика разрабатывает сходный мотив внутренне-внешнего бегства-изгнанничества, но, разумеется, совсем по-другому. У Горация «беглец с родины» от самого себя убежать все равно не может: внешнее перемещение ничего не меняет в душе. В раннехристианской же традиции начальным событием становится внутреннее, душевное бегство, которое приводит к изменению не просто внешне-пространственного, но онтологического статуса человека — к утрате им своего места в мироустройстве. Внутреннее отделение себя от Христа приводит к онтологическому изгнанничеству: предатель Христа отрешает себя от своего места в чиноустройстве бытия — от небесной родины, и становится всего лишь «гражданином мира сего (civis mundi)» — это понятие, в устах Амвросия, имеет чисто отрицательный смысл.

Итак, подлинное бытие мыслится как бытие в Доме Бога — Доме, который, конечно же, не совпадает с земным миром (saeculum, mundus). К этому Дому неприложимо противопоставление внешне-пространственного и внутренне-душевного: он созидается одновременно и в душе человека, и в трансцендентности Небесного Царства; его основание — камень-Христос, он построен из «живых камней» — христианских душ. «Этот дом — желанный и радостный; фундамент его — двенадцать живых камней [двенадцать колен израилевых? — А. М.], и возведен он из живых камней, высеченных для строительства сначала Моисеем в законе, затем пророками в их страстях, затем Господом во плоти, апостолами в мученичествах, Святым Духом в силах (in virtutibus). Таковы строители, такова постройка, таково царство». Место в этом доме уготовано не всем: «Отступившие от собрания святых и отделившие себя грехами от тела Церкви участия в святом этом доме не имеют» (Хиларий Пуатьеский. Трактат на CXXI псалм. 3, 5. Col. 662-663).

Таким образом, понятие дома в христианском воображении подвергается сложной метафоризации: дом больше ничего общего не имеет с реальной пост-

ройкой; он — одновременно и в небесах, и в душе человека. Идея дома метафорически переносится в двух направлениях — вверх и внутрь: «анагогически» (если воспользоваться терминами из учения о четырех смыслах Священного Писания) — вверх, в небеса, «морально» — внутрь, в душу человека.

Моральный перенос идеи дома внутрь души проявляется, например, в учении о крестном знамении как сотворении духовного дома души (см. *Борьба с дьяволом: Крестное знамение и издувание*). Дом «сотворяется» вокруг человека (или в самом человеке?) и при произнесении имени Христа. Авраам-отшельник обращает к докучающему ему демону следующие слова: «Имя Господа моего и Спасителя Иисуса Христа, которого люблю и почитаю, — для меня крепчайшая стена (mihi validissimus murus est), им же и тебя обличаю (increpo), нечистый, трижды несчастный пес» (Житие св. Авраама-отшельника. XII. Col. 289).

Этот духовный дом защищает и тело, что не удивительно: ведь «не душа содержится в теле, а тело — в душе (non anima continetur a corpore, sed anima continet corpus)» (Aициниан Карфагенский. Послание II к диакону Епифанию. Col. 695; представление о нахождении тела в душе восходит, видимо, к Платону: бог «устрояет внутри души всё телесное», Тимей, 36e). О св. Антонии в одной из латинских версий его жития говорится, что он «окружил свое тело, как стеной, верой и постом (fide et jejuniis ut muro circumvallabat corpus suum)» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 5. Изд.: Verona, 1974. P. 14-16). Та же метафора неожиданно появляется в устах самого дьявола: в «Житии св. Пахомия» явившаяся святым старцам granda phantasia в женском обличии, назвавшаяся «силой дьявола» (diaboli virtus), жалуется на то, что «воинство монахов окружило себя неразрушимой стеной страха Божьего», так что слуги дьявола никак не могут пронять их своими искушениями (Житие св. Пахомия. Cap. XLIX. Col. 267).

Итак, крестное знамение, имя Христово, молитва, вера, пост — все это, на метафорическом языке раннесредневекового христианства, стены, превращающие человека в дом, куда нет входа дьяволу. Понятие дома, метафорически расширенное и сублимированное, включает в себя и Царство Небесное, и христианскую общину, и самого христианина в те моменты, когда он защищен от врага духовно. Сам человек — дом, который приготовил себе Бог: «Очевидно, что человека надо понимать как дом Бога, которым воспользовался и сын Божий; ибо в нем обитает вся полнота Божества, и по природному праву в нем живет Отец, и этот дом исполнится его, Отца, благом, то есть его силой, славой, вечностью, для каждого, кто будет неуклонно хранить святой и удивительный Божий храм» (Хиларий Пуатьеский. Трактат на LXIV псалм. 6. Col. 417).

Человеку дано место, дом в бытии, и быть в доме — значит твердо держаться своего места и чина в мироустройстве, в соответствии с апостольским словом: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). Дьяволу — несмотря на то, что он является *князем мира*, — места в бытии не дано: вернее, оно им окончательно, бесповоротно утрачено. Он бездомен в некоем абсолютном смысле слова: сами понятия дьявола и дома — несовместны.

Вот почему дьявол так упорно пытается завладеть чужим домом — разумеется, домом в том расширенном смысле слова, о котором мы говорили выше. Человек, понимаемый как дом, не может быть пустым: если в нем не живет Бог, то его захватит дьявол. «Всякий, в ком есть воля ко греху, не имеет в себе Бога; и где нет Бога, там есть место дьяволу. Он подстерегает и выжидает, и как только получает возможность войти, занимает [человека] как пустой дом (tamquam vacuam domum occupet), который, будучи оставлен Богом, передается дьяволу» (Хиларий Пуатьеский. Трактат на CXVIII псалм. Littera XVI. Col. 607).

Экзорсизм понимается как очищение дома, приготовление его к приходу хозяина — Бога. «Используй экзорсизм, посредством которого изгоняется нечистый дух и бежит в место пустынное: и будет дом в душе верующего пуст, и будет он чист (fit domus vacua in pectore credentis, fit domus munda) — войдет Бог и будет жить» (Оптат Милевитанский. О схизме донатистов. Lib. 4, cap. 6. Col. 1037).

Борьба с дьяволом нередко описывается в метафорах осады, захвата, порчи, разрушения дома (под которым понималась душа, тело или то и другое сразу). Эта схватка за дом — продолжение той битвы за территорию, о котором мы уже писали выше (см. *Борьба с дьяволом*), но уже во внутреннем пространстве души. Некий старец, герой «Речений старцев», наставляя брата, произносит на эту тему знаменательный монолог: «Дьявол — враг, а ты — дом (diabolus est inimicus, et tu domus). Враг не переставая закидывает тебя всякой грязью, какую только находит, заливает тебя всяческой нечистотой. Твое же дело — не пренебрегать работой и выбрасывать прочь все то, что он накидывает, ибо если пренебрежешь — наполнится твой дом грязью и не сможешь войти в него; с самого начала постепенно выбрасывай все, что он тебе накидает, и пребудет дом твой по милости Божьей чистым» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libell. 11:48. Col. 939).

Если враг осаждает дом души, то христианину надлежит стать не просто домом, но неприступной крепостью, таким же «камнем», как Христос. Иероним, толкуя строку пророка Исаии «иди в скалу (in petram) и сокройся в землю от страха Господа и от славы величия Его» (Ис. 2:10), говорит: «Потому возвещаю вам, что грядут бедствия и увещеваю, чтобы вы вошли в камни и сокрылись в пещерах от вавилонских или римских полчищ, когда они будут все опустошать, согласно тому, что читаем в Евангелии: "тогда начнут говорить горам: падите на нас! и холмам: покройте нас!" (Лк. 23:30). В анагогическом смысле (juxta anagogen) от лица Божественного величия нам заповедано, чтобы мы приняли крепость камня, о котором сказано: "скалы — убежище зайцам" (Пс. 103:18)... А также: "Пил народ из духовного последующего ему камня; камень же был Христос" (1 Кор. 10:4). Тот, кто входит в свою комнату и, закрыв дверь, молится Отцу, тем самым сокрывается в камне, так что и облеченный в земное тело не чувствует бурь преходящего мира» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Lib. 1, cap. 2. Col. 49-50).

Итак, человек — дом-крепость, осажденная дьяволом; именно так трактует Амвросий Медиоланский стих из книги пророка Исаии, в его прочтении зву-

чащий так: «Се я, Иерусалим, укрась (pinxi) стены твои» (Ис. 49:16). Господь ведь «не сказал: укрась чрево твое: не сказал: укрась внутренности твои, — но сказал: укрась стены твои, объявляя тем самым, что дал человеку мощную защиту стен, так что если неусыпный страж будет сидеть в воротах, можно будет отразить опасность осады. Итак, Бог сказал: Я дал тебе не наслаждения, не соблазны страстей, не приманку богатств, не вожделение к чужой красоте, но дал я тебе прочные стены, дал тебе высокие верхушки башен, укрепившись в которых, можешь не бояться, что тебя покорит враг... Поскольку и у Исаии читаешь, что душа праведного, или церковь говорит: "Я город укрепленный, я город осажденный (Ego civitas munita, ego civitas obsessa)" (Ис. 27:3 [ссылка Амвросия ошибочна — А. М.]: укрепленный Христом, осажденный дьяволом» (Амвросий Медиоланский. Гексамерон. Lib. VI, cap. 49. Col. 261-262).

Эта метафора, по-видимому, пользовалась большой популярностью в монашеской среде. Так, в «Житии св. Синклетики» читаем: «Враг хочет разрушить душу, словно дом; то подступаясь к фундаменту готовит он ей разрушение, то с крыши начинает все разорять, то врывается через окна... Фундамент — это добрые дела, крыша — вера, окна — чувства. Через все это ведет противник войну» (46. Col. 1514).

Порой эта борьба с дьяволом за дом из метафорического плана как бы возвращается в материальную реальность: в монашеских историях дьявол то и дело пытается потрясти, сокрушить келью, где скрывается осаждаемый бесами праведник. В «Житии св. Романа» (из «Житий отцов Юры» — текста VI в., памятника галльской монашеской культуры) демон, осаждающий некоего Сабиниана, сосредотачивается, как ни странно, на физическом разрушении его кельи. «Помимо того, что он стену часто проламывал, он и кровлю пробил камнями, так что брат едва успевал днем чинить эти ночные разрушения». Убедившись в безуспешности этих своих действий, демон, «выхватив из огня головню», «попытался поджечь келью», но монах, к счастью, бодрствовал (Житие св. Романа. 53. P. 298, 300). В жилище св. Антония демоны врываются, «словно бы сломав его четыре стены» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 9. PG, 26. Col. 858); скит св. Пахомия демоны, окружив его, «казалось, отрывают от фундамента (et circumdantes ejus habitaculum, visi sunt illud a fundamento convellere)» (Житие св. Пахомия. Cap. 17. Col. 239-240). Тот же мотив (и даже тот же глагол — convellere) — у Иоанна Диакона: демон, поселившийся в пещере (in antro) под монастырем, устраивает по ночам такой грохот, что «монастырь, казалось, срывается с фундаментов» (Иоанн Диакон. Житие св. Григория Великого. Lib. IV, 89. Col. 234). Повсюду, впрочем, в текстах этого рода авторы вставляют словечки, указующие на иллюзорный характер подобных действий (videtur, putaretur и т. п.): демоны скорее создают иллюзию разрушения дома, чем разрушают его в самом деле.

Мотив отрыва дома от фундамента, по-видимому, указывает на то, что дьявол стремится поднять дом от земли в *воздух* — в наиболее близкую ему стихию, где беспомощно висят и одержимые дьяволом (см. *Полеты одержимых*). На это указывает и одна из историй Григория Великого: некий Василий, мас-

тер в «магических делах», часто заставлял висеть в воздухе келью аббата Эквития (Григорий Великий. Диалоги . Lib. I, cap. IV. Col. 168). Здесь, быть может, в наибольшей мере проявляется обреченность всех попыток демонов захватить, присвоить себе Дом Бытия: поднимая дом к себе, в воздух, в свою стихию, демоны тем самым неминуемо его разрушают.

ДРАКОН

Фантастическое животное, разновидность змеи (иногда отождествляется со *змеем*); образ и обличие дьявола. В качестве метафоры врага Бога многократно фигурирует в Библии и апокрифах, принимая разнообразные формы: «летучий дракон», плод аспида (Ис. 14:29); «большой дракон», почитаемый в Вавилоне (Дан. 14:23); ядовитый дракон (Втор. 32:32); дракон, наполняющий «чрево» «сластями» Бога и извергающий их — олицетворение Навуходоносора, царя Вавилонского (Иер. 51:34); дракон, попираемый вместе с аспидом, василиском и львом (Пс. 90:13); «порождения драконов Аравийских на многих колесницах» — враги и каратели грешного Израиля (3 Езд. 15:29); дракон, пожирающий грешников, — одно из воплощений демона Азазеля (Апокалипсис Авраама, 31). Венчает этот ряд образ Откровения от Иоанна: «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим», который хвостом «увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю» (Откр. 12:3-4). Красный цвет апокалиптического дракона, возможно, восходит к «гневному» или «светящемуся красным» змею, который был воздвигнут в храме вавилонского бога Мардука Эсагиле (Ленгтон, 210). «Великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную», низвергается архангелом Михаилом и ангелами (Откр. 12:8-10).

Для средневековых авторов дракон — реальное существо, имеющее вместе с тем мистическое значение живого образа дьявола. Развернутое описание дракона дает Храбан Мавр: «Дракон, самый большой из всех змеев и всех земных животных ... Выйдя из пещер, он часто летает по воздуху, и содрогается из-за него воздух. Имеет гребешок (cristatus), пасть небольшую и узкое горло, которым дышит и из которого высовывает язык. Силу же имеет не в зубах, но в хвосте, и причиняет вред скорее ударами хвоста, чем пастью. Он не ядовит, но яд и не нужен ему, чтобы убить, ибо кого сдавит, тот и так сразу умрет. И слон должен опасаться его по причине огромной длины драконова тела. Ибо укрывшись близ троп, по которым обычно ходят слоны, оплетается узлами вкруг их голеней и так их, сдавленных, умерщвляет. Рождается же он в Эфиопии и Индии, в самый разгар зноя и жара. Мистически дракон означает либо дьявола, либо его слуг...» (Храбан Мавр, Об универсуме, гл. 3, О змеях, col. 229-230).

В системе аллегорических имен дьявола у Вейера дракон противопоставлен льву: если лев «нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать», то дракон «подстерегает нас в засаде, губя нас отравленным дуновением» (Об обманах, гл. 21, § 24). Дракон — частый персонаж средневековых демонологических легенд. Типичную историю с участием дракона рассказывает Яков Ворагинский в

«Житии св. Сильвестра» из «Золотой легенды». В Риме обнаруживается дракон, живущий в колодце и убивающий своими дыханием каждый день по три сотни людей. Св. Сильвестр спускается в колодец и произносит там следующий экзорсизм: «Нашему Господу Иисусу Христу, рожденному от Девы Марии, распятому, погребенному и воскресшему, и сидящему ныне одесную Отца, и грядущему судить живых и мертвых, я предаю тебя, Сатана, и будешь пребывать здесь, доколе он не грядет». Далее он связывает пасть дракона веревкой и запечатывает ее печатью со знаком креста.

Архаичный сюжет о драконоборце обогащен здесь христианскими чертами: символикой умерщвляющего дыхания (связанной с представлением об особой силе «духа» — напомним, что и Христос убивает *Антихриста* «духом уст своих»), печати и запечатывания. Легенда выдержана в характерной для средневековой словесности технике «имитации», подражая, без сомнения, истории о *нисхождении в ад* Иисуса Христа.

ДЬЯВОЛ

Наиболее распространенное наименование высшего духа зла, предводителя падших ангелов. В качестве его обозначений могут выступать и другие имена (которые в иных случаях обозначают другие личности инфернального пантеона): Люцифер, Сатана, Вельзевул и т. п. С другой стороны, словом «дьявол» иногда обозначались и младшие демоны, подчиненные верховному владыке сил зла.

Слово «дьявол» (лат. diabolus) восходит к греческому слову διάβολος — (клеветник, обвинитель), которое в греческом переводе Ветхого Завета, Септуагинте, передавало еврейское ha-satan (см. *Сатана*; там же см. об эволюции, которую ветхозаветный Сатана претерпел в Новом Завете и христианском богословии). Средневековье создало свои этимологии этого имени, которые, с точки зрения богословов, лучше выражали его смысл: Исидор Севильский перевел слово «дьявол» как «текущий вниз» (deorsum fluens): «потому что он презрел спокойное пребывание на небе, но под тяжестью гордыни рухнул вниз» (Этимологии, 8:11, col. 314). Шпренгер и Инститорис считали, что «слово дьявол (diabolus) происходит от «dia» (то есть duo, два) и «bolus» (то есть morsellus, укус, смерть), так как он несет двойную смерть; а именно — телу и душе» (Шпренгер, Инститорис, 115-116).

«Дьявол — это ангел, отделенный от Бога своей гордыней (per superbiam separatus a Deo), который не пребывает в истине; он — доктор лжи, поскольку ложь была изобретена им самим...»; он — «сведущий в зле благодаря преступлению (malum transgressione edoctus)» (Вейер. Об обманах, гл. 3, § 3-4). В прошлом дьявол — высший ангел; такое воззрение на него имеет отчетливые параллели в раввинистской литературе, которая возносила своего Самаэля (отождествляемого с Сатаной) выше серафимов и наделяла его двенадцатью крылами вместо шести (Ленгтон, 55). Бездонной глубине падения дьявола должно было соответствовать его былое неизмеримое величие, уступающее лишь величию

Бога. В этом были согласны почти все богословы, начиная с Григория Великого, хотя почему это должно было быть именно так, не объяснялось; вероятно, в основе *подобного мышления лежал библейский принцип трансформации* слабейшего — в сильнейшего и наоборот, многократно утвержденный в Новом Завете (например: «всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» — Лк. 14:11) и в меньшей мере — в Ветхом (например, когда Самуил ставит царем Израиля Саула — человека из «малейшего племени» «одного из меньших колен Израилевых» — 1 Цар. 9:21). Григорий Великий возводит симметрию между прежним величием дьявола и последующей глубиной его падения в непреложную аксиому: «Чем больше он восставал против славы своего создателя, тем ниже падал» (Моралии, 34:21). Фома Аквинский (Сумма теологии, I, 63:7) предложил логическое обоснование былого высокого положения дьявола в ангельских чинах: чем выше место существа в иерархии существ, тем более оно подвержено греху гордыни (ибо имеет на нее все основания); следовательно, пал скорее всего высокопоставленный ангел.

Бог создал дьявола прежде всех существ — «первым он создал ангела, которого сделал выше других ангелов»; и дьявол мог бы оставаться на вершине творения, если бы не избрал зло — «этот ангелический дух мог бы остаться на вершине, если бы подчинился Богу» (Григорий Великий, Моралии, 32:23; 9:5). Такой точки зрения придерживался и Данте: Люцифер у него — безусловно высшее из когда-либо сотворенных существ: «...первый горделивец, кто владел Всем, что доступно созданному было» (Божественная комедия, Рай, 19:46-47), шесть крыл выдают в нем серафима (Ад, 34:46). Сторонники херувимской природы дьявола, ссылавшиеся на библейское упоминание «помазанного херувима», низвергнутого «с горы Божией» (Иез. 28), не меняли общей картины былой принадлежности дьявола к высшим чинам ангельской иерархии.

Также см. *Демон; Зависть; Зло и дьявол; Осуждение и спасение демонов; Падение ангелов; Люцифер; Сатана.*

ЖЕНЩИНА И ДЬЯВОЛ

Место женщины в системе демонологических представлений двойственно, хотя при первом, поверхностном рассмотрении темы ситуация кажется абсолютно однозначной. Женщина воспринимается демонологами как существо, в известном смысле соприродное дьяволу и потому особенно предрасположенное к заключению союза с ним. Если природу демонов во многом определяет их похоть (см. *Похоть демонов*), то и у женщины «все совершается ... из ненасытности к плотским наслаждениям» (Шпренгер, Инститорис, 132). Библейской основой подобного воззрения служили, помимо Апокалипсиса с его вавилонской блудницей, Притчи Соломона, где о распутной женщине утверждается практически то же самое, что демонологи говорили о дьяволе: «дом ее — пути в преисподнюю, нисходящие во внутренние жилища смерти» (Притч. 7:27). С огромной силой женоненавистнические настроения выразились в междузаветных апокрифических текстах (особенно в тех, что имеют отношение к секте

ессеев), где женщина прямо связывается с Велиаром — князем тьмы. «В открытую женщине не победить мужчину, и потому она принимает развратные позы, чтобы завлечь его... — говорит Божий ангел в «Завете Рубена» (4-5). — Если же сладострастие не подчинит вашу мысль, то и Велиару ее не подчинить».

Отцы церкви учили, что чрево женщины — janua diaboli, врата дьявола. «Любовь женщины ... всегда ненасытна (insatiabilis), — предостерегает Иероним, — погаснув, она возгорается, от изобилия приводит к нужде, делает женоподобной душу мужчины (animum virilem effeminat), и не дает думать ни о чем, кроме той страсти, которая ее поддерживает» (Иероним. Против Иовиана. Lib. 1, cap. 28. Col. 250).

Мизогиния святых отцов ярко проявилась в остроумном рассуждении Августина о жене Иова. Как известно, Сатана отобрал у Иова буквально все, оставив ему лишь одно — жену. «Жена — единственное, что у него осталось. Думаешь, из милосердия дьявол оставил ему жену? Он ведь знал ту, которая помогла ему обмануть Адама: так что оставил он Иову свою помощницу, а не мужу утешительницу» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм LVI. Col. 660).

Эти настроения были унаследованы Средневековьем. Женское начало чревато оборотничеством; обольстительное обличие скрывает чудовище, ведущее скрытую от глаз жизнь. Эти представления выразились в образах Мелузины, которая раз в неделю превращается в змею; Иродиады, которая не может найти себе покоя после убийства Иоанна Крестителя и скитается по ночам (на портале одной из церквей Лиона Сатана подыгрывает на виоле пляске Иродиады); Гекаты, чьи ночные полеты в сопровождении свиты напоминают дикую охоту Водана; Лилит — ночной убийцы детей, опасной также для одиноких



Дьявол несет ведьму. Из трактата Олафа Магнуса "История северных народов" (Рим, 1555).



Змей-искуситель в виде женщины-сирены, распятой на древе смерти. Манускрипт 14 в. Библиотека Бодли.

мужчин. Ночью женщина может превращаться в птицу (сову), которая похищает детей из колыбели, кормит их отравленным молоком, сосет их кровь (Йилг, 46-47).

Дьявол нередко является святым в обличии прекрасной женщины (например, в «Житии св. Пахомия»). К св. Антонию он приходит в этом облике по ночам, имитируя при этом «все женские повадки (omnimodo imitare eam)» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 5. Изд.: Verona, 1974. P. 14-16). Епископ Епархий — герой «Истории франков» Григория Турского, — войдя однажды ночью в церковь, обнаружил, что она полна демонов, а их вождь (princeps), одетый женщиной (in modum ornatae mulieris), восседал на кресле кафедры. Епископ сказал ему: «О гнусная блудница, мало тебе мест, которые ты оскверняешь разными мерзостями, теперь и кафедру, посвященную Господу, ты грязнишь своим мерзким восхождением? Уйди из дома Божьего и не оскверняй его более». «Ему же был ответ: “Раз ты меня обозвал блудницей, то приготовлю тебе множество козней, когда испытаешь ты желание женщины”. И сказав это, исчез как дым. И в самом деле, священник стал испытывать искушения, вызванные движением тела к похоти; но укрепленному крестным знамением ничего враг сделать не смог» (Григорий Турский. История франков. Lib. 2. Col. 217).

Мужественно противостоя этим искушениям, святые отцы пускали в ход все подручные средства. Когда к авве Аппеллу явился «дьявол в облике женщины», монах в спешке схватил голой рукой из очага железную пластину «и спалил ей все лицо и тело, и ее вой в келье слышала братия»; свою же руку святой муж нисколько не повредил (Палладий. Лавсаик. Cap. LX: Жизнь аввы Аппелла. Col. 1169).

Как сочеталось в раннесредневековой традиции недоверчиво-настороженное отношение к женщине с почитанием святых подвижниц, ничем не уступавшим святым отцам, которые нередко сами же писали жития этих замечательных женщин и письма-эпитафии на их смерть? (Так, в корпусе Vitae patrum есть и женские жития.) Ответ на этот вопрос дает нам следующее рассуждение: «Женский пол — слаб (fragilis): та же женщина, которая силой души побеждает дьявола, а также своими добрыми делами стремится стать любезной Богу, справедливо именуется мужем (non incongrue vir vocatur); ибо, хотя телом она и женщина, силой (virtus) души равняется благим мужам» (Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис. 12:5. Col. 877).

Праведная женщина добродетельна не собственной, но мужской добродетелью: становясь праведной, она тем самым приближается к мужчине. Напомним, что в «Страстях святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты» Перпетуя в пророческом видении, обещающем ей победу над дьяволом, «становится мужчиной (facta sum masculus)» (Cap. III, § II. Col. 38-41).

Итак, женщина — первый помощник Сатаны. Тем любопытнее оказывается своеобразное оправдание женщины, порожденное характерной для средневекового мышления страстью осмыслять мировой порядок в виде симметричных конструкций, узоры которых легко охватывают и то, что этому порядку противоречит, — зло, грех, смерть.

Женщина ненавистна святым отцам, поскольку она принесла в мир смерть; но она же и необходима им, поскольку, по неумолимой логике симметрии, жизнь возвестить миру может только та, кто эту жизнь похитила. Эта мысль лаконичнее всего сформулирована в греческой гомилии, приписываемой Григорию Чудотворцу: «Куда враг прежде нанес тебе рану, туда теперь врач прикладывает свое лекарство. В место, откуда произошла смерть, готовится теперь войти жизнь. Через женщину хлынули беды — через женщину являются блага» (Григорий Чудотворец?. Гомилия IV на святое Богоявление. Col. 1178).

По той же логике симметрии Иисус возвестил о своем воскрешении женщине именно потому, что «змей» должен быть побежден тем же оружием, каким когда-то победил сам: «Разве не для того воскресение было женщинами возвещено мужам, чтобы змей был побежден противоположным способом (contraria arte) [противоположным тому, каким он сам победил]? Ведь змей возвестил первому человеку о смерти через женщину; и мужам о жизни возвестили женщины» (Августин. Трактат II на Первое послание ап. Иоанна. Col. 1998).

История ветхозаветной Евы контрастно-симметрично повторяется в ряде новозаветных событий. Приход Марии ко гробу Спасителя описывается Петром Хризологом как событие, абсолютно симметричное искушению Евы, — каждая деталь этого нового события как бы зачеркивает соответствующую деталь прежнего, при этом Мария для Петра — та же Ева, но в новой ситуации: «Поздно бежит к милости женщина, та что рано бежала к своей вине. Вечером ищет Христа та, что поутру узнала, что погубила Адама... Та, что в раю обрела коварство, поспешила в гробу обрести веру; той, что у жизни похитила смерть, удалось похитить у смерти жизнь» (Петр Хризолог. Проповедь LXXIV: О воскресении Христа. Col. 409).

В другой своей проповеди Петр Хризолог вновь обращается к этому Евангельскому рассказу, обнаруживая скрытый аллегорический смысл в упоминании «двух Марий»: по мнению богослова, речь идет на самом деле об одной женщине, резко изменившейся вследствие обретения веры и ставшей «другой Марией». «“Пришла Мария и другая Мария” (Мф. 28:1). Тем самым и единство в двух именах означено, и различие, вызванное изменением женщины. Сказано ведь “пришла (venit)”, а не “пришли”, а хотя говорится о “другой” — одна и та же мистически поименована в обеих: тем самым показано, что одна пришла до обретения веры, другая — после обретения. Пришла женщина — стала Мария; пришла та, что принесла смерть, стала же та, что породила жизнь; пришла та, что свела Адама в ад — стала та, что приняла Христа, выходящего из ада. “Пришла Мария и другая Мария”. Зачем? “Увидеть гроб”, а не Христа найти: увидеть гроб — надгробную надпись (titulus) о своей вине, печальный памятник своего нечестия, своих надежд на дьявола, своей губительной сделки с ним, — и почерпнула веру оттуда, где заключено вечное осуждение ее вероломства. (...) Женщина, первая в коварстве, — первая же исправлена к вере; первой бежит к убийце смерти (ad interemptorem mortis) та, кто первой прибежала к виновнику смерти; первой услышала ангела та, кто первой говорила с дьяволом» (Петр Хризолог. Проповедь LXXVII. Col. 418-419).

Фульгенций применяет тот же принцип контрастной симметрии к Благовещению и «явлению» змея Еве: «Тогда к Еве подступил дурной ангел, чтобы через нее человек, сотворенный Богом, был отделен от Бога; теперь же к Марии пришел благой ангел, чтобы в ней Единородный Бог соединился с человеческой природой. Пришел к Еве дьявол, чтобы отнять у нас жизнь; пришел к Марии Гавриил, чтобы возвестить возвращение жизни человекам» (Фульгенций. Проповедь II. Col. 728-729).

Итак, женщина — слуга и помощница дьявола — оказывается все же нужна святым отцам: симметричные узоры мировой истории будут неполны без той, которая должна зачеркнуть первогрех Евы, симметрично повторив ее деяние — но в неком как бы зеркально обращенном (относительно оси добра и зла) виде, «contraria arte», по выражению Августина.

В то же время, как это ни странно, симметрия инфернального и божественного миров явно нарушается именно в вопросе о женщине. В мире ада нет личности, которая была бы ценностным антагонистом Девы Марии — заступницы, имеющей в народном сознании неограниченное влияние на Бога-сына. Инфернальный мир сильно напоминает мужскую казарму, и вымученные попытки демонологов создать образ архидьяволицы из Прозерпины или Лилит широкого успеха явно не имели. Во многих демонических легендах дева Мария непосредственно противостоит самому дьяволу (см. *Дева Мария и демоны*), но не какому-либо женскому антагонисту.

Вышеприведенные симметричные построения богословов, конечно, оставались чистой теорией, которая не воспринималась как реальная «защита женщины» и нисколько не влияла на мизогинические практики: ведьмовские процессы и т. п., памятником которых стали мрачные инструкции инквизиторов. В «Молоте ведьм» (Шпренгер, Инститорис, I, 6) мизогиния находит еще и этимологическую поддержку: латинское слово femina — «женщина» авторы раскладывают на fe (урезанное fides — «вера») и minus; целиком же шарада означает: «меньше веры» (чем, разумеется, у мужчин).

В ту же эпоху Ренессанса, которая обрушила на женщин самые страшные гонения, впервые были произнесены и слова, способствовавшие практической, а не теоретической защите женщин. Парацельс вступился за «женских демонов» — нимф античной и средневековой мифологии, увидев в них не воплощения дьявола, но несчастных существ, лишенных души и вынужденных вступать в союз с людьми, чтобы обрести душу и бессмертие. Мелузина у Парацельса — не дьявол, как полагали теологи и в их числе Мартин Лютер, но «нимфа»: она заставила себя поверить, что пообещала дьяволу превращаться по субботам в змею, и верила в это с такой силой, что действительно стала змеей и умерла в этом обличии (Парацельс, 245). Иоганн Вейер уже в реальных женщинах — в ведьмах — увидел несчастных, которым дьявол морочит голову, пользуясь их извращенной фантазией. В то же время и просвещенные люди Ренессанса, далекие от ведьмовских процессов, продолжали находить в женщине особую склонность к демоническому, которая теперь обосновывалась уже в медицин-

ских терминах. Женщина особенно подвержена меланхолии — состоянию, когда душа открыта дьяволу; так, Роберт Бертон в «Анатомии меланхолии» (1621) писал, что «девушки и вдовы особенно подвержены ужасным ночным снам, — симптом меланхолии, которая может быть излечена замужеством».

ЖИВОТНЫЕ И ДЬЯВОЛ

Нечистый дух часто уподобляется животному, что вполне правомерно: это сравнение подчеркивает глубину его падения — ниже человеческой судьбы и человеческой природы. «Тот, кто прежде был архангелом, ныне — дьявол: кто прежде в небесах обитал, ныне подобен змею, пресмыкающемуся в земле; кто некогда возвышался с херувимами, ныне заключен на мучение в свиней, как в темницу» (Григорий Чудотворец?. Проповедь в день Всех Святых. Col. 1206).



Бегемот, восседающий на Левиафане. Миниатюра из французского Апокалипсиса 15 в.

В то же время это сравнение может показаться и парадоксальным: ведь демоны сохранили свою высокую природу ангелов, отличившись от них одной лишь своей дурной волей. Однако природная данность, как мы уже не раз видели, — ничто для святых отцов. Августин весьма пренебрежительно отзывается о присущих демонам (как, впрочем, и ангелам) «остроте чувств и быстроте перемещения»: ставить демонов выше человека за эти «совершенства», пишет Августин, — все равно что ставить выше человека собаку с ее острым нюхом (Августин. О прорицаниях демонов. Cap. 3. Col. 585). Сущность демонов определяется не их благой ангельской природой, но дурной волей: эта воля изменила вектор их космической судьбы, направив ее к земле, к праху. Демон, несмотря на свое небесное происхождение, — «первый земной», по удачному выражению Оригена (см. *Земной*), и в ряде аспектов своей низкой земной ипостаси он теперь ниже человека. Сравнение с животным и выражает эту ущербность демона. Впрочем, люди, попадающие под власть дьявола также становятся животными: «В животную природу переходят те, что живут под тиранией дьявола, чуждые всему человеческому» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии. Cap.

56, v. 9. Col. 2569-2570). Описывая эту ущербность, Григорий Великий называет дьявола «зверь», «животное» (bellua или bestia). Дьявол «может «входить в души (mentes) праведных, но не может в них долго пребывать, ибо сердце праведного — не гнездилище (antrum) для этого животного» (Моралии. Lib. XXVII, cap. XXVI. PL 76. Col. 429).

Дьявольский бестиарий весьма разнообразен. Однако соединение дьявола с идеей того или иного животного может совершаться всего лишь двумя способами: либо дьявол является в виде животного в разного рода видениях — либо то или иное животное осмысляется как аллегория дьявола. Первый способ относится к сфере непосредственного мистического опыта, второй — к сфере умозрительной работы ученого экзегета. Эти два пути «расчеловечивания» демонов, их низведения до уровня зверя не всегда можно разделить: за описанием «реального» явления дьявола порой скрыты несомненные библейские аллюзии, а тщательное аллегорическое прочтение Священного Писания влияет на восприятие «реальности».

Так, евангельский рассказ о вселении бесов в свиней многократно оживает в описаниях аналогичных «реальных» событий — он воссоздается вновь и вновь, варьируемый, помещаемый в новые декорации и обрастающий натуралистическими подробностями. Одна из таких вариаций — рассказ Григория Великого о внесении святых мощей Себастьяна и Агаты в бывшую арианскую церковь в Риме. Во время этого торжества «люди, стоявшие снаружи святилища, вдруг почувствовали, что под ногами у них взад-вперед носится свинья»: не миновав ни одного молящегося, она «устремилась к воротам храма, приводя в изумление всех, мимо кого неслась: ведь все ее ощущали, но никто не видел» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. III, cap. XXX. Col. 288). Григорий не сомневается, что подобным образом из арианской церкви выходил ее «нечистый обитатель (immundus habitator)». Нам же эта история, возможно, напомнит эпизод из сологубовского «Мелкого беса» (гл. XXII): в церкви, «меж клубами ладанного дыма являлась недотыкомка... она с легким звяканьем носилась иногда по воздуху, но недолго, а все больше каталась в ногах у прихожан...»



Аллегория трусости.
Витраж собора Нотр-Дам в Париже.

Перечисление всех животных обличий, которые дьявол принимает в различных легендах, было бы слишком утомительным занятием. Диапазон простирается от «бактрийского верблюда огромного размера», которого разоблачительными речами на сирийском языке побеждает св. Иларион (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 23. Col. 40) до жабы или «петуха (gallus gallinaceus)» — тоже, впрочем, огромного, которого успешно «издувает» св. Пахомий (Житие св. Пахомия. Cap. 17. Col. 239-240).

Жабы — классическая фигура в позднейшей демонологии — впервые, возможно, фигурируют в демонологическом контексте у Григория Турского, в описании одержимости некоего Ландульфа-лунатика: «Когда он упал на землю, то видели, как на нем скачет ужасное множество жаб (ranarum super eum multitudo horribilis desilire videbatur)» (О чудесах св. Мартина. Cap. XVIII. Col. 948-949). Редки в раннесредневековой демонологии и появления дьявола в виде кота: едва ли не первый случай такого рода описан в «Житии св. Григория Великого» Иоанна Диакона (см. *Кошка*).

В демонологическом бестиарии фигурируют не только реальные, но и фантастические животные — вроде тех, что являлись порой отцам-пустынникам: «Увидел он животное, сверху до бедер человеческого вида, а голени и стопы — как у осла...» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. 53. PG, 26. Col. 919).

Дьявол, как мастер множественных обличий, может перевоплощаться одновременно во многих животных: так, когда епископ Датий Миланский на пути в Константинополь рискнул переночевать в доме, где «обитал» дьявол, последний, чтобы напугать святого мужа, «стал имитировать рычание львов, блеяние скота, крики осла, шипение змей, хрюканье свиней, свист землероек». На все это епископ остроумно заметил: «Уймись, несчастный; ты сказал однажды "утвержу престол мой на севере и стану равен Всевышнему" — и вот теперь ты из-за гордыни своей уподобился свиньям и землеройкам. Тот, кто недостойно возжелал подражать Богу, теперь нашел достойное занятие — подражать животным». Епископ дает дьяволу понять, что своим множественным перевоплощением тот не пугает, но лишь обнаруживает свою низменную «недочеловеческую» сущность — и, пристыженный, дьявол умолкает (Григорий Великий. Диалоги. Lib. II, cap. IV. Col. 225).

Не менее широк и набор животных, фигурирующих в умственных построениях экзегетов — в *аллегориях дьявола*: среди них — бегемот, *василиск*, *дракон*, *змей*, *лев*, *левиафан*, *летучая мышь*, свинья и др. Волк символизирует «лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф. 7:15). Несомненной казалась богословам связь дьявола, «господствующего в воздухе» (Еф. 2:2), с птицами (прежде всего с *вороном* и орлом): «дьявол ... птица в силу своей гордыни, ибо хотел летать надо всеми небесами» (св. Брунон, col. 687). В апокалиптических птицах, пожирающих трупы царей (Откр. 19:17-18), разумеется, также видели демонов, как и в птицах, которые пожирают падающее с неба «зерно слова Божия», не давая ему упасть на плодородную землю (Мф. 13:4). В то же время *воробей* — аллегория ничтожества и бессилия демонов. В этой же роли фигурирует и *собака*. В проповеди, приписываемой Августину, о дьяволе говорится следующее: «Как собака, он посажен на цепь и может укусить лишь того, кто сам вступит с ним в смертельный союз. Вы видите, братья, что только глупца может покусать собака, сидящая на цепи» (Августин?. Проповедь XXXVII: О Давид, отце его Иессее и Голиафе. Col. 1820). Слово «собака» фигурирует в оскорбительных инвективах, обращаемых святыми отцами к дьяволу; так, Авраам-отшельник называет его «нечистый, трижды несчастный пес» (Житие св. Авраама-отшельника. XII. Col. 289).

Многообразие всех этих аллегорических имен создает сложный контрапунктический эффект совмещения противоположностей сразу по двум векторам: с одной стороны, дьявол именуется названиями совершенно различных, противоположных по своим свойствам животных; с другой стороны, одни и те же имена применяются и к дьяволу, и к Христу (об этой аллегорической омонимии см. также в ст. *Аллегории дьявола*). Так, лев выступает олицетворением и Сатаны («противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» — 1 Пет. 5:8), и Иисуса Христа («лев от колена Иудина, корень Давидов, победил» — Откр. 5:5). Столь же двусмыслен и образ единорога. Он мог выступать символом дьявола («спаси меня от пасти льва и от рогов единорогов» — Пс. 21:22), но служил и образом Христа. Средневековые бестиарии утверждали, что единорога можно поймать, если привести к нему девственницу, — единорог подходит к ней, кладет ей голову на грудь и засыпает; богословами это предание было истолковано как аллегория: единорог — Христос, девственница — Дева Мария, благодаря которой Бог-Сын обрел человеческую ипостась; охотники — праведные христиане, которые благодаря деве получают возможность поймать единорога-Христа — приобщиться его благодати (Маль. Искусство, 39-40).

Эта контрапунктическая игра доставляет святым отцам несомненное удовольствие. Правильно, говорит Иероним, «называть дьявола и львом, и медведем, и змеем» (Комментарий на книгу пророка Амоса. Lib. 2. cap. 5. Col. 1052). Примененные к дьяволу как бы с разных сторон, различные и даже антиномичные имена подчеркивают его разные свойства. Справедливо называют дьявола львом и муравьем, рассуждает Григорий Великий: «Для муравьев он лев, для крылатых (volatilibus) — он муравей, ибо древний враг силен против тех, кто ему поддается, и слаб против тех, кто ему сопротивляется» (Моралии. Lib. V, cap. 22:43. PL 75. Col. 702). «Обладает лев и силой (virtus), и свирепостью. Сила его обозначает Христа, свирепость — дьявола» (Моралии. Lib. V, cap. 22:43. PL 75. Col. 702).

Козел (caper, также козленок — haedus), в более поздние времена ставший едва ли не самым главным обличием дьявола («Чаще всего он является козлом», — утверждает Ж. Боден. О демономании ведьм. P. 105), в раннехристианскую эпоху и в пору Средневековья не воспринимался столь однозначно. Более того, упоминание козла в Библии как жертвенного животного (Лев. 16:8-9) давало повод ассоциировать его с Христом. Петр из Блуа в стихотворном трактате «О таинствах святого причастия» приходит даже к мысли, что оба козла, фигурирующие в книге Левит (один — приносимый «в жертву за грех», а второй — отсылаемый «в пустыню для отпущения»), обозначают Христа в двух различных аспектах его спасительного подвига: «Оба козла — Христос, ибо он погиб на кресте и [потом] устремился в пустыню, когда вознесся, направясь к эфиру (Christus utrique caper, nam caeditur in cruce pendens / Desertumque petens, cum surgit ad aethera tendens)» (Cap. XXV. Col. 1153-1154).

Глава «О природе козла» из трактата «О животных и других вещах», приписываемого Гуго из Фольето, также пронизана аналогиями между козлом и Иису-

сом Христом: козел скачет по горам — и Иисус «любит высокие горы, то есть пророков, патриархов, апостолов и всех святых»; козел обладает острым зрением (caper — тот, кто хватает, captet, звезды) и издали видит охотников — и Господь «загодя распознал предателя Иуду», и т. п. (CAP. XIII. Col. 63).

В то же время богословы, разумеется, не забывали и Евангельские слова о «пастыре», отделяющем «овец от козлов» (Мф. 25:32). Козел означал Христа — но он же означал и грешника. Эта столь типичное для средневекового мышления контрапунктическое наложение противоположных смыслов отражено в трактате «Аллегории ко всему Священному Писанию» (приписываемому Храбану Мавру): козленок (haedus) означает и Христа, и грешников, и «сладострастные телесные чувства (voluptuosi sensus corporis)» (Col. 952). Здесь, как видим, уже вырисовывается то символическое значение козла, которое со временем заглушит все остальные.



Дева и единорог. Витраж собора в Лионе.

ЗАВИСТЬ

Второй, после *гордыни*, грех дьявола. Интерпретация зависти, как и гордыни, у святых отцов опирается на библейское речение: «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2:24). Итак, с завистью в демонологический миф входит тема смертности, а значит — тема человека и его падения.

Зависть для христианских экзегетов — логическое следствие гордыни (см. *Грехи дьявола*); но и в самой череде событий, связанных с грехопадением, деяние зависти следует за деянием гордыни. Низвергнутый, павший дьявол видит человека — видит, что человеку дано то, в чем дьяволу отныне отказано. Так рождается чувство зависти: дьявол «завидует в других тому, что сам потерял (quod in se perdiderat invidit in aliis)» (Геннадий Массилийский. Книга о церковных догматах. Cap. LVII. Col. 995). Из зависти, в свою очередь, рождается вражда. «Враг не был изначально сотворен для нас: из зависти стал он нам врагом» (Василий Великий. Гомилия о том, что Бог не является виновником зол. 8. Col. 347).

Завистъ становится одним из сущностных определений дьявола в его отношении к человеку. Дьявол — тот, кто «завидует нашей жизни, делает так, что

люди перестают верить в свое спасение и хулят своего создателя» (Ириней. Против ересей. IV, praefatio. PG, 7. Col. 975). Причине этой зависти даются различные истолкования.

Дьявол не может стерпеть, что человеку обещано ангельское достоинство (люди по воскресении будут «как Ангелы Божии на небесах» — Мф. 22:30), которого сам он лишен. «Ибо когда увидел, что низвергнут из собрания ангелов, не смог стерпеть, что земной человек поднят до ангельского достоинства» (Василий Великий. Гомилия о том, что Бог не является виновником зол. 8. Col. 347). «Злобный этот демон и враг нашего рода увидел праотца в раю, который не ведал горестей жизни и, будучи наделен телом, вел на земле ангельскую жизнь, — и, захотев ему навредить и низвергнуть его, наобещал ему еще больше...» (Иоанн Златоуст. Гомилии на книгу Бытия. I. 1. Col. 23).

По удачному выражению Августина, «стоящему позавидовал падший (cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat)» (Августин. О Граде Божием. Lib. 14. cap. XI. 2. Col. 419-420). Первый из ангелов «предпочел превратиться в дьявола, лишь бы не видеть человека в полной славе (ne hominem plenum gloria sic videret)» (Петр Хризолог. Проповедь CXLVIII: О таинстве воплощения. Col. 597).

Дьявол возмущен, что человеку дан в собственность, подчинен весь мир: «человека, творение и образ Бога, владельца всего мира (totius universitatem possessorem)», дьявол «обратил против Создателя, ибо скорбел о том, что все достояние (universam substantiam) передано человеку, а не ему» (Тертуллиан. О зрелищах. II, 12. PL, 1. Col. 633); «он не стерпел, что Господь Бог подчинил все сотворенное Им образу Своему, то есть человеку» (Тертуллиан. О терпении. Гл. 5 / перевод Ю. Ф. Панасенко. С. 323).

Завидует он и тому, что человеку открыт путь к Богу, ему самому закрытый: «Не может он потерпеть, что к Богу, от которого он отпал, приближено Божье творение» (Григорий Назианзин. О существах, наделенных разумом. 56. Col. 443-444). «Дьявол человека хочет не иметь, но погубить. Почему? Потому что он не хочет, не может потерпеть, чтобы человек достиг неба, откуда сам он пал» (Петр Хризолог. Проповедь XCVI: На притчу о плевелах. Col. 470-471). Он завидует «человеку в том, что стал тот бессмертным (invidens homini quod esset immortalis effectus)» (Лактанций. Краткое изложение божественных установлений. Cap. XXVII. Col. 1034).



Угрожающий дьявол. Скульптура кафедрального собора Сен-Лазар в Отене. 12 в.

Наконец, он завидует не одному только человеку, но и самой устроенности, порядку мира, в котором человек занял главное место. «К зависти побужден был дьявол созерцанием, будучи уязвлен увиденным... Увидел он во всем творении единую власть, ... стада послушных животных, вместо дома — рай, супруга, созданного

божественной рукой» и т. п. (Василий Селевкийский. Слово III: О жизни в раю. 3. Col. 54-55).

Сколь бы различными ни были эти формулировки, они, без сомнения, укладываются в общую простую схему: дьявол, находясь теперь в самом низу бытийной иерархии, завидует возвышению человека, которое кажется ему незаконным, несправедливым. Любопытно, что отношение дьявола к порядку тем самым претерпевает странное обращение: теперь дьявол, первый нарушитель порядка, якобы становится его апологетом — в возвышении человека он видит нарушение изначального чиноустройства. Демоны не желают, чтобы «земные человеки наслаждались высшими небесными благами» (Григорий Назианзин. Слово XXXIX. VII. Col. 342); земное не должно подняться до небесного.

Роль своего рода «борца за справедливость», обвинителя Бога, изобличителя странных нелогичностей его установлений дьявол возьмет на себя и в своих *искушениях*, являющихся прямым следствием зависти.

В целом зависть — реакция дьявола на развитие космической судьбы человека, которая пространственно выглядит как движение снизу вверх (в то время как судьба дьявола имеет обратную направленность). Дьявол видит это движение к небу — и завидует. Этой завистью спровоцированы все его дальнейшие действия, направленные на одну цель: не дать человеку двигаться вверх.

В средневековых агиографических легендах завистливость дьявола утрирована, доведена до парадокса: так, могущественный дьявол, предложивший некогда Иисусу «все царства мира и славу их» (Мф. 4:8), завидует жалкой милостыне, которую святая Вибoрада ежедневно дает нищему калеке; приняв его облик, демон появился под ее окном на костылях и притворился, что умрет с голоду, если сейчас же не получит своей похлебки, — но святая, погруженная в молитву, не ответила, и нетерпеливый демон, исчерпав мольбы, просунул в окно свою ужасную голову, получил от распознавшей его святой достойный отпор и убрался восвояси (Деяния святых, т. I, с. 286, май).

«ЗЕМНОЙ»

Природа дьявола — небесная, в то время как человек создан «из праха земного» (Быт. 2:7). Однако судьба меняет их местами. Человек в ходе своего онтологического странствия становится небесным, дьявол — земным; Ориген даже считает именно его, а не человека «первым земным», поскольку дьявол был первым существом, которое от небесного мира обратилось к низшим, земным ценностям. Дьявол был «первым земным (πρῶτος χοϊκός), потому что он первым отступил от небесного бытия и пожелал другой жизни, нежели жизнь высшая» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. XX, 20, § 181-183. SC, 290. P. 246-249).

Дьявол у Оригена — первый, кто стал материальным, кто был облечен в земное тело. «Он был первым из тех, кто имеет тело, он стал тем, кто именован драконом (Иов. 3:8), назван он где-то и большим китом, которого победил Господь... Отступив от чистой жизни, он стал достоин того, чтобы стать первым,

кто связан узами материи и тела» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. I, 17. PG, 14. Col. 51).

Понятая буквально, эта мысль Оригена противоречит распространенному представлению о бесплотности демонов (как и ангелов — см. *Демон: Физическая природа*); однако в некоем фигуральном смысле идея о земной, материальной сущности дьявола — *князя мира* — нашла широкое претворение у раннехристианских и средневековых богословов. «Царство дьявола — материя» (Антоний Великий. Послания. 7. Col. 998). Падение ангелов понимается в метафизическом смысле, как их сближение с материей, с «земным». «Есть духи неискренние и туманные, которые, после того как погрузились в земные пороки и, прикоснувшись к земле, ослабели в своей небесной силе (et a vigore coelesti terreno contagio recesserunt), не прекращают, погибшие, губить» (Киприан Карфагенский. Книга о суетности идолов. VI. Col. 573).

Земная жизнь — тот единственный момент, когда поднимающийся вверх человек встречается на горизонтальной плоскости мира с опускающимся все ниже, в глубины материи дьяволом. Нельзя допустить, чтобы этот «встречный» послал человека в иную сторону, захватил его с собой вниз. «Если мы не хотим стать пищей врагу, мы не должны быть земными (terreni); ибо он от начала был проклят на то, чтобы есть землю, как и сказано: "ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах" (Быт. 3:14). Если мы, по милости Господа, становимся небесными (coelestes), то всячески удаляемся от соблазна дьявола» (Кассиодор. Объяснение псалмов. На псалм CIII. Col. 738).

ЗЛО И ДЬЯВОЛ

Дьявол — фигура, символизирующая нечеловеческое происхождение зла. Многие мифологические системы свидетельствовали, что «человек — не начало зла; человек находит зло и продолжает его» (Рикёр. Символика зла. P. 178). Особая трудность, с которой сталкивалось здесь христианство, состояла в том, что, снимая вину за изобретение зла с человека, христианство не могло позиционировать ее и в Боге, который благ и чужд зла. Не могло оно и придать дьяволу статус самостоятельного начала, поскольку один лишь Бог — самостоятелен, все прочее, по выражению Августина, без Бога «не может стоять».

Возникала дилемма «зло исходит от Бога — зло самостоятельный принцип», которая очень быстро была оценена как ложная: ведь зло не может быть самостоятельным принципом, потому что все от Бога, но зло не может быть от Бога, потому что Бог благ. Дионисий Ареопагит предложил считать, что зло несубстанционально, само по себе не обладает никаким существованием. Демонов следует называть дурными «не в соответствии с тем, что они суть (ибо они произошли из блага, из благой субстанции), но в соответствии с тем, что они не суть»; они дурны «отсутствием ангельских благ» (О божественных именах. 4:23. Col. 725-726). Таким образом, зло — это просто недостаток, отсутствие добра — и это отсутствие воплощается в призрачной, ущербной природе демонов. Иоанн Дамаскин подтверждает это воззрение, определяя зло как «отбрасыва-

ние» (ἀποβολή) добра: зло дьявола — в его добровольном, свободном отказе от добра; свобода творить зло не может быть устранена без устранения свободной воли как таковой, — т. е. без устранения свободы творить добро (Диалог против манихейцев, 34-35). Согласно Исидору Севильскому, «зло не создано дьяволом, но изобретено им (malum a diabolo non est creatum, sed inventum); зло — ничто, ибо без Бога ничто не было создано, а Бог не творил зла... Зло для того привнесено в мир, чтобы добро сияло в сравнении с ним» (Сентенции, 1:9).

В борьбе с ересями богомилов и катаров, утверждавших абсолютность и самостоятельность зла, воплощенного в материальном мире, который создан и управляем дьяволом, богословы выдвинули также аргумент о невозможности помыслить существо абсолютно злое: ведь такое существо, будучи злым по отношению ко всему, было бы злым и к себе, и в результате разрушило бы и себя (Фома Аквинский, Сумма теологии, Iа, 49:3).

Добро в раннехристианском и средневековом понимании — это прежде всего порядок (ordo), на котором зиждется мир. Понятие зла, таким образом, соотносится не только с антиномичной ему идеей добра, но и с идеей порядка. Зло понимается как разрушение порядка, его отсутствие: «зло в душах — не из материи (οὐκ ἐξ ὕλης), но из беспорядочных (ἀτάκτου), неправильных движений» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 4:27. Col. 729). Отсюда вытекает важное следствие: понятие зла — категория не только «моральная», но и космическая, оно угрожает не только человеческой душе, но и космическому порядку. *Гордыня*, первогрех дьявола, описывается как космическая катастрофа, потрясшая мир. Объяснение зла через идею порядка было, пожалуй, наиболее ясным и непротиворечивым для средневекового человека.

Иначе говоря, зло понималось не морально — как причинение страдания, но бытийно, космически — как причинение беспорядка. Дьявол нарушил порядок Бытия уже тем, что покинул свой чин, свое место в нем, нарушил установленную иерархию; он — глава ангелов, «не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище» (Иуд. 1:6). Того же дьявол хочет и человеку: он готов перевернуть «все вещи» в онтологическом доме человека; он «опрокинул бы все человеческие вещи, если бы их не удерживала на своем месте Божья воля» (Вейер, Об обманах, гл. 21, § 3). Поэтому дьявол, в сущности, чужд Бытию, он в нем — чужой, ибо «кого назовем чужим (alienus), если не ангела-отступника?» (Григорий Великий, Моралии, 12:36).

Фома Аквинский, отрицавший субстанциональное бытие зла, различал тем не менее четыре вида зла: 1) абсолютное зло (malum simpliciter) — умственная абстракция, не имеющая в реальности никакого соответствия, ибо абсолютное зло есть ничто; 2) метафизическое зло, заключенное в том неизбежном факте, что все сотворенные существа менее совершенны, чем Бог; 3) зло как лишение: отсутствие в твари того, что по природе должно в ней быть (например, отсутствие зрения у слепого человека); 4) зло греха — отсутствие морального добра. Метафизическое зло, признаваемое Плотином и Августином, резко отвергается Фомой Аквинским: нет зла в том, что камень — не корова, а человек — не Бог; злом является лишь то, что не дает существу полностью реализовать

его природу; иначе говоря, истинным злом является лишь лишение блага. Камень преткновения для такой трактовки — понятие «природы», вовсе не столь ясное, как кажется; если человек, по мнению многих богословов, создан, чтобы заменить собою в ангельских чинах падших ангелов, то не следует ли считать злом отсутствие у него крыльев?

ЗМЕЙ

Обличие и метафора дьявола, имеющие особое значение для человечества, вся история которого обрамлена двумя явлениями змея: открывает ее искушение змеем Евы (Быт. 3), а завершает победа Михаила и его Ангелов над «змием древним, который есть диавол и сатана» (Откр. 20:2).

Средневековая ученость находила прообразы библейских змеев в реальности, однако эти реальные змеи существовали, как и все порождения средневекового мира, не просто так, сами по себе, но многозначительно, неся в себе Божественную метафору. Храбан Мавр различает два рода змей; в обоих заложен глубокий смысл: «Колубр (colubrum), небольшая змейка, которая обитает в тенистых местах... Кераст, змея, которая имеет на голове рога, как у баранов... И колубры, и керасты обозначают дьявола или Антихриста»; второго — поскольку Антихрист «против жизни праведных будет вооружен укусами гибельных речей а также рогами могущества» (Храбан Мавр, Об универсуме. Col. 228-229). Дьявол и Антихрист, объясняет Храбан Мавр, «потому принимают имя змея, что он подступает тайно, ползет при помощи мелких движений своих чешуек» (Col. 229); таким образом, дьявольские ипостаси змея и *дракона* (который тоже в засаде подстерегает свою добычу) противостоят его же львиной ипостаси, ибо дьявол-лев нападает открыто.

Телесное устройство змея, зримо воплощающего в своем «пресмыкании» проклятость дьявола, воспринимается святыми отцами как глубоко символическое. Не способный поднять голову к небу и увидеть звезды, не досягающий чисто физически той высоты, на какой находится человек, змей в своей телесности символизирует и закрытость для дьявола пути вверх, и его ущербность в сравнении с человеком. Прокопий из Газы, комментируя строку псалма: «наблюдают за моими пятами» (Пс. 56:7), находит в ней аллегорию, выражающую отношения дьявола и человека. «Человек, когда находит змею, бьет ее всю, а по голове наносит ей смертельный удар... Змея, когда может, также уязвляет человеческое тело ядовитым укусом; но, пресмыкаясь по земле, она чаще может вредить лишь человеческим пятам. Не может она достать голову стоящего — человек же легко может попрать голову змеи. Из этих слов [псалма] легко понять, насколько ниже нас Бог поставил дьявола: ведь мы уязвляем его смертельно, когда устремляемся к лучшей жизни»; однако и нам нужно быть бдительными «и не допускать дьявола до себя» (Комментарий на книгу Бытия. Cap. III, v. 15. Col. 207).

Змей, успешно искусивший Еву, чаще всего отождествлялся с дьяволом, но порой рассматривался и как его посланник; в оригинальной гипотезе некото-

Змей предлагает Еве и Адаму яблоко. А. Дюрер, гравюра к "Книге рыцаря" Ж. де ла Тур-Ландри (1493).



рых раввинов он считался одержимым дьяволом-Самаэлем (Ленгтон, 55).

Богословы, отождествлявшие змея-искусителя с дьяволом, находили в этой личине глубокий смысл. Петр Ломбардский (Сентенции, 2:21:2) усматривал в ней своего рода компромисс между Богом и дьяволом: последний «не мог явиться в собственном обличии (in suo specie), потому что тогда его мошенничество обнаружилось бы совсем легко», но чтобы хитрость его не была настолько скрытой, что человек заведомо не мог бы ее распознать и пострадал бы несправедливо, «дьяволу было разрешено явиться в такой форме, в которой его коварство могло бы быть распознано... Итак, он явился в форме змеи, хотя предпочел бы, если бы ему разрешили, явиться голубкой». Облик змея — божественная подсказка, которую человеку не удалось понять. Вероятно, чтобы немного оправдать человека, змея-искусителя пытались несколько облагородить, придавая ему привлекательную внешность. Существовало устойчивое представление, впервые высказанное Петром Коместором (Схоластическая история: книга Бытия, 21), что дьявол, совративший Еву, «избрал вид змея, имеющего лицо девы (virgineum vultum)». Эта гипотеза отразилась в европейской иконографии сцены искушения Евы, где змей в самом деле исключительно часто имеет человеческое (и нередко женское) лицо.

Ранняя история христианства знает попытки облагородить змея-искусителя и духовно. Так, римская гностическая секта офитов (от греч. ophis — «змея»; со II в. н. э.), исповедовавшая дуалистическую идею вражды между духовным началом и злым материальным миром, поклонялась змею, ибо он дал человеку возможность познать добро и зло и тем самым приобщил его к знанию, кото-

рое Яхве (согласно офитам — подчиненное божество, демиург одного лишь материального мира) скрыл от людей. Змей и есть истинный освободитель человечества, поскольку научил людей бороться с Иеговой и искать истинное знание, «неизвестного Бога». Христос (представляющий собой, по мнению офитов, чисто духовное существо, вступившее в союз с неким человеком по имени Иисус) лишь продолжает дело змея и учит истинному знанию.

Змей нередко понимается и как помощник верховного дьявола (или как облик, который принимает этот помощник). В староанглийской поэтической версии книги Бытия (т. н. Genesis B) змей — обличие, принятое посланником Сатаны. Этот посланник сначала от имени Бога предлагает попробовать яблоко Адаму, но тот, увидев, что змей выглядит не так, как привычные ему ангелы, отказывается; тогда змей обращается к Еве, уверяет ее, что он посланник Бога («Я ведь не похож на дьявола») и убеждает ее, что, съев яблоко, она станет хорошим подспорьем мужу в его делах. Ева пробует яблоко и тут же видит перед собой чудесную картину небес, где она становится прекрасной и сияющей, словно ангел; когда яблоко вслед за ней пробует и Адам, змей хохочет и прыгает (!) от радости.

С историей первого искушения связано средневековое поверье о змеях: змея боится голого человека (поскольку голый и невинный Адам отверг искушение змея) и нападает на одетого (Средневековый бестиарий, 207).

В облике змея дьявол нередко тревожит святых отцов-пустынников: так, огромный змей (именуемый draco и hydrus — водяная змея) заползает в келью к св. Калуппану. Обычное для христианской символики пространственное соотношение змея и человека — змей внизу, во прахе, человек попирает его пятами, — здесь любопытнейшим образом нарушается. Змей, «подняв грудь, свой рот выставил напротив рта Блаженного, словно собираясь забормотать (erecto pectore os suum contra os Beati quasi aliquid mussitaturus erexit)». Пораженный ужасом, святой оцепенел и «не мог поднять руку, чтобы выставить навстречу знак святого креста». Оба долгое время пребывают в молчании; наконец святой приходит в себя и обращается к змею с пространной разоблачительно-экзорсистской речью. Молча выслушав слова святого, змей удалился, но при этом «издал нижней частью мощный звук и наполнил келью такой вонью, что уже никем иным нельзя было его счесть, кроме как дьяволом» (Григорий Турский. Жития отцов. Cap. XI: О святом Клауппане отшельнике. Col. 1059-1060).

ЗНАНИЕ И НЕЗНАНИЕ

Народная демонология приписывала демонам огромные знания: им открыты прошлое и будущее, они осведомлены и об удаленных событиях настоящего (что, впрочем, не удивительно при их *быстроте*). Презрительное отношение булгаковского Коровьева к завесе, якобы накинутой на тайны будущего — «Подумаешь, бином Ньютона!» — отражает как раз подобные воззрения. Тайна будущего была открыта и адептам демонов — ведьмам и ведьмакам. Такого рода наивная вера в способности при помощи демона приобщиться к знанию

будущего отражена, в частности, у Михаила Пселла в трактате «О деянии демонов». Пселл передает рассказ некого ведьмака-манихейца, которого он собственнолично упрятал в тюрьму и там допрашивал. «Когда я спросил, — пишет Пселл, — откуда у него дар пророчества, он сначала отказался отвечать, но потом рассказал, как получил его от одного ливийского бродяги. — "Этот бродяга однажды привел меня на вершину горы, дал мне какой-то травы, поплевал мне в рот, смазал мне глаза какой-то мазью, и я вдруг увидел множество демонов, среди которых я заметил одного, летевшего прямо на меня в обличье ворона; войдя в меня через уста, этот демон проник в меня до самых печенок. С этого мгновения я мог читать будущее, когда хотел. Но в некоторые дни года — на страстную неделю, на Пасху, в праздник Воскресения — я не могу получать сведений о будущем от моего демона"». Демонов весьма часто вызывали именно для того, чтобы узнать у них будущее; при этом демоны болтали весьма охотно, но безбожно врали, если заклинатель не заставлял их говорить только правду. Но есть и средневековые легенды, где дьявол пророчествует добровольно. Так, «Джек Французский» из английской легенды однажды встречает монаха, распевающего имена людей, которые должны умереть в наступающем году; Джек среди этих имен слышит свое, в ужасе заглядывает под клобук — и видит там лик Сатаны (Бриггс, 2:1, 105-106, 120-121).

Демоны прекрасно знают и прошлое человека, что порой ошарашивает заклинателя: так, в рассказе Цезария Гейстербахского (Диалог о чудесах, кн. 5, гл. 2, 16) демон сообщает заклинателю, где и когда тот потерял невинность.

Однако ученая демонология к сверхъестественным знаниям демонов относилась крайне скептически. Самое веское слово по этому вопросу произнес Августин в трактате «О прорицаниях демонов». Демоны имитируют — и порой весьма успешно — знание будущего, но не знают его на самом деле. Как же удается им эта имитация? Во-первых, демоны, посредством некоторых «естественных знаков (naturalibus signis)», недоступных человеческим органам чувств, могут предположить наступление тех или иных событий. Демоны, без сомнения, наблюдательны, но ничего сверхъестественного в их предсказаниях нет: ведь и «врач предвидит то, что не предвидит человек несведущий в его искусстве». Во-вторых, демоны порой «предвидят то, что сами же собираются сделать»: им ведь иногда дается власть «насылать болезни» и т. п. (5:9. Col. 586).

Ошибаются ли при этом демоны? Конечно, отвечает Августин: точно так же как врач порой, на основании несомненных признаков, предсказывает больному выздоровление — а больной тем не менее умирает; или же «как моряк, предвидя состояние воздуха, предсказывает ветер, но Господь Христос с учениками, плывя, приказывает наступить покою, и делается великая тишина» (6:10. Col. 587).

Имитация демонами знания не может скрыть для Августина их глубокой ограниченности: Божественный промысел им неведом, подлинные тайны провидения для них закрыты. Эта точка зрения позднее возобладает в ученой демонологии. Так, еще Иоганн Вейер пишет, вполне в духе Августина, что демоны способны более или менее верно предсказывать будущее «путем догадок о

вероятности (probabili conjectura)» (Об обманах, гл. 10, § 1). Тот же Вейер указывает и на верность некоторых демонских предсказаний: так, демоны, «будучи близки людям многими свойствами», нередко «указывают знаками на чью-либо близкую смерть — либо стенаниями, либо грохотом, либо стуком гвоздей в гроб, который следует сделать для будущего трупа, либо показывая среди белого дня неизвестное траурное шествие, на котором однако потом действительно приходится присутствовать» (Об обманах, гл. 22, § 20).

Описание Августином или Вейером способов, каким демоны достигают своих знаний, не может не напомнить о том, что принято называть «методологией научного познания»: демоны опираются на знание огромного количества фактов, мгновенно собираемых ими со всех концов универсума; на логику умозаключений; на опыт (не случайны у Августина сопоставления демонов с врачом, мореплавателем, земледельцем, которые тоже могут предсказывать на основании своего профессионального опыта).

Однако все их знания и предсказания легко могут быть опровергнуты Божественным провидением, к тайнам которого у демонов нет никакого доступа: демонам не дано «увидеть в Мудрости Бога» «вечные причины времен» (Августин. О Граде Божием. Lib. 9, cap. 22. Col. 274); они «из-за своей ущербности не впускают в себя слово Бога», поэтому «нелепо вопрошать о высшем тех, которые лежат в глубинах земли» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии. Cap. VIII, v. 19-22. Col. 1994).

При всей остроте и быстроте восприятия демонов в высших вопросах отличает неразумие и даже непонятливость, доходящие до глупости. Пытаясь толковать Священное Писание (которое они на буквальном уровне знают очень хорошо), демоны не способны проникнуть в глубины его скрытых смыслов (см. *Библия и дьявол*). Дьявол также не знает конечных следствий всех своих поступков: ему не дано знать, что «все им совершаемое идет на пользу роду человеческому (generi humano prodesset quod faciebat, ne sciebat)» (Евгиппий Африканский. Тезаурус. Т. 1, cap. XXIV. Col. 607).

Способствуя распятию Христа, дьявол также проявляет удивительную недогадливость и недальновидность: он не распознает в нем Сына Божьего и становится невольным участником Божественной комбинации, приводящей к спасению рода человеческого (см. *Демон: Конфликт праведной силы и неправедной воли*; *Христос и дьявол*).

Лев Великий и попросту называет дьявола «глупым», когда говорит о его искушениях, так и не помогших ему выявить подлинную божественную природу Христа: «Первой своей уловкой он [дьявол] попытался разузнать, не сам ли перед ним творец всех субстанций (substantiarum creator), который может превращать природу телесных вещей во что хочет; второй уловкой — не скрыто ли под человеческим обличием Божество (Divinitas), которому было бы легко перемещаться по воздуху... Однако когда Господь решил не силу Божества проявить, но противопоставить благочестие (justitia) человека, — [дьявол] в своей третьей уловке попытался искусить желанием власти того, в ком отсутствовали признаки Божественной силы... Но мудростью Бога сделалась глу-

пой мудрость дьявола, и гордый враг был повязан тем, кого некогда повязал, ибо не побоялся дьявол преследовать того, кому надлежало умереть за человечество» (Лев Великий. Проповедь XLII. Cap. III. Col. 278).

Об ограниченности знания демонов свидетельствует и само их падение: ведь если бы будущие демоны знали о том, что ждет их после попытки поставить себя выше Бога, они вряд ли бы на это пошли. Августин, обсуждая вопрос о блаженстве будущих демонов (а пока что ангелов) до их грехопадения, приходит к парадоксу. В самом деле, если блаженство предполагает знание будущего (каким несомненно обладают все ангелы), то как демоны могли пойти на преступление, зная, как фатально оно для них закончится? Если же они не обладали знанием будущего, то, значит, они не были блаженны в той же мере, в какой блаженны ангелы? Августин предпочитает второе: будущие демоны не знали о своем падении и потому «не обладали всей полнотой блаженства (plenitudinem beatitudinis non habebant): однако, поскольку они не знали о своем будущем убожестве, они все же наслаждались неким меньшим (minore), но все же блаженством». «Если бы они знали о своем будущем крахе и вечных муках, то совсем не могли бы быть блаженными, ибо страх таких будущих бед уже тогда делал бы их несчастными» (Августин. Об укорении и благодати. Cap. X. Col. 933).

Как закрыто для дьявола знание Божественного промысла, так закрыто для него — по крайней мере, с точки зрения ученой христианской демонологии, — и знание человеческой души. Если в своих искушениях он и демонстрирует глубокое понимание человеческой природы и ее слабостей, то основано это понимание опять-таки на наблюдениях, опыте и логически верных умозаключениях: проникнуть вглубь души ему не дано.

«Дьявол может быть пособником и подстрекателем дурных помышлений, но не может быть их виновником-создателем. Если он, постоянно занятый кознями, и возжигает в нас своим трутом легкую искру наших помышлений, то мы не должны все же считать, что он может проникнуть в скрытые тайны сердца (non debemus opinari eum cordis quoque occulta rimari): он может лишь по нашему внешнему виду и жестам (ex corporis habitu et gestibus) догадываться, что мы думаем внутри себя» (Иероним. Комментарии к Евангелию от Матфея. Lib. II, cap. 15. v. 19, 20. Col. 109).

Сведения о наших душах демоны собирают, изучая наши «наклонности, слова и стремления» — словом, все то, что «выходит из глубин души»; «войти же в нее они не могут» (Кассиан. Собеседования. Coll. VII, cap. XV. Col. 687-688).

Уже отцы-пустынники знали, что дьявол в своих искушениях действует не наверняка, но методом проб и ошибок. Авва Матойс говорит: «Не знает Сатана, какой страстью сможет совратить душу, и потому сеет в ней свои сорняки... разбрасывает то семена похоти, то семена рассеянности и прочих подобных страстей, и когда видит, к какой страсти душа склоняется, то этой страсти и помогает. Если бы сразу знал, к какой страсти душа склонна, не разбрасывал бы разные семена» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libell. 10, 35. Col. 918). Еще более выразительную метафору недоступности души для дьявола находит Кассиан: демоны, пытаясь проникнуть к сокровищам нашего сердца,

подобны разбойникам, которые, «желая узнать, какое имущество спрятано в выбранных ими для ограбления домах, во мраке ночи осторожно бросают малые горсти песка и по звяканию или звону от упавшего песка точно угадывают, какие вещи или металлы имеются в доме». Вредоносные наущения подобны этим горстям песка: бросая их в нас, демоны видят «какие телесные чувства ответно в нас рождаются» (Кассиан, Собеседования. Coll. VII, cap. XVI. Col. 691).

Итак, демоны, зная много, не знают и не могут знать самого главного и самого важного: путей Бога и тайн человеческой души. В то же время способность демонов к некоему малому знанию — способность подмечать то, что скрыто для человека, и эффектно разоблачать мелкие бытовые тайны не оспаривалась даже в монашеской среде, что видно из полуанекдотической истории, рассказанной в «Речениях старцев». Некий старец помогает неопытному брату избавиться от демонских искушений. Тогда демоны приходят к брату и рассказывают ему следующее: «Дурной этот старик — обманщик (falsator), искушающий тебя; к нему пришел брат, хотевший занять у него денег, — и, имея деньги, он солгал, сказав, что у него их нет, и не дал ему ничего. Узнай же из этого, что он — обманщик». Брат идет к старцу и всю эту историю ему пересказывает. Старец — и это редкий случай в демонологических легендах! — не уличает бесов во лжи, но признает их правоту. Он говорит: «Правда, что у меня есть деньги и что приходил ко мне брат, чтобы их занять, и я ему не дал. Но узнай же, что если бы я ему дал, то погубил бы его душу... А демонов, которые тебя хотят совратить, ты не слушай» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libell. 10, 93. Col. 929).

ИГРА

Представление о деяниях дьявола как о некоей игре отражено уже в раннехристианской словесности. Формированию этого представления способствовала и семантика самого латинского глагола (il)ludere, который несет в себе сложное сочетание смыслов: «насмехаться» и «дразнить», но в то же время и «играть», и «обманывать» (создавать «иллюзию»). Игра, уже в силу многозначности глагола, обозначающего игровое действие, сопряжена с такими ключевыми темами демонологии, как *обман* и *иллюзия* (illusio — от illudere).

В текстах отцов церкви глаголы ludere, illudere (и различные образования от них) нередко описывают поведение демонов и их слуг. В «Истории монахов» Макарий Александрийский, придя в церковь, видит, что по всей церкви «бегают взад-вперед словно бы маленькие безобразные мальчики-эфиопы (parvulos puerulos Aethiopes tetros)»; они «заигрывают» (alludebant) с сидящими там монахами, «играя различными обличиями и образами (diverso habitu et variis imaginibus ludentes)». Образы (женщины, какого-либо здания и т. п.), которые «демоны создавали как бы играя (quasi ludendo formassent)», попадали в души монахов и отвлекали их от молитвы (История монахов в Египте. Cap. XXIX. Col. 454). Глаголы игры — ludere и illudere — повторяются в этом тексте

с исключительной настойчивостью, обозначая не просто обман, но обман-иллюзию, предполагающий игровое (quasi ludendo) сотворение (конечно же, пародирующее Божественное творение) некой мнимой реальности, которая совлекает «разыгрываемого» с пути истины.

Играть, illudere, в демоническом контексте всегда означает «обманывать», но также и «создавать иллюзию» (illusio). Игра демона обязательно — обман; но к обману как таковому, к обману как лжи здесь, в сфере демонического, прибавляется еще и особый момент иллюзорности: демон создает некую выморочную ситуацию, наполненную призрачными образами, фантазмами, на монашеском языке — «симулякрами», среди которых человек теряет себя, совлекается с пути праведности.

В анонимном житии св. Люпицина (из цикла галльских житий отцов Юры) некий монах, войдя в базилику св. Мартина в Туре, слышит приветствие, обращенное к нему одним из энергуменов (одержимых): «Он по праву один из наших монахов... Здоров ли ты, о Датив, наш товарищ?» Испуганный монах понимает, что его «разыгрывает дьявол (inlusum se a diabolo)», и спешит совершить покаяние (Житие св. Люпицина. P. 334). Здесь глагол «разыгрывать» является наиболее точным эквивалентом латинского illudere: ведь монаха, собственно говоря, никто не обманывает: с ним буквально «ведут игру»; источник его испуга — сознание того, что дьявол вовлек его в свою игру, избрал своей игрушкой.

Правильное поведение в подобном случае — в эту игру не вовлекаться. Родственники, однажды пришедшие навестить св. Антония в его уединении, были напуганы страшным грохотом и голосами, раздающимися из его скита; Антоний же посоветовал им перекреститься и не обращать на звуки внимания: «Предоставьте им [демонам] играть (παίζειν) самим с собой» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. Cap. XIII. PG, 26. Col. 863).

Тема дьявольской игры получила развитие и в библейской экзегетике. Григорий Великий, комментируя стих из книги Иова: «все звери полевые играют» (Иов. 40:15), понимает под зверями «нечистых духов» под полем — «этот мир (praesens saeculum)». «Полевые звери играют в горных травах, ибо, упав с небесных высей в этот мир, демоны забавляются (delectantur) нечестивыми деяниями гордецов... Разве не игра нечистых духов — то обманывать ложными обещаниями человеческие души, созданные по образу Бога, то насмехаться над ними, мороча их пустыми страхами, то изображать для них преходящие радости как вечные, то вечные муки представлять как преходящие?» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. II. L, 76. Col. 670).

Мотив жизни как игры с дьяволом, которую надо уметь выиграть, проведен и в знаменитой проповеди Савонаролы «Об искусстве хорошо умирать» (1496): «О, человек, дьявол играет с тобою в шахматы и старается любым путем заманить тебя в западню — дать тебе шах и мат; и поэтому подумай хорошенько об этом моменте [смерти]. Если ты выиграешь этот ход, ты выиграл все, но если ты его потеряешь, то все твои дела пропадут впустую».



Борьба ангелов и демонов вокруг св. Августина. Гравюра (ксилография) из «Града Божьего». Ок. 1486. Аббевиль, муниципальная библиотека.
Демоны скачут вокруг святого, держа в руках книги; один из них обнажил язык. Не пародируют ли бесы, окружившие святого, то место из VIII книги "Исповеди", где Бог голосом "как бы мальчика или девочки" приказывает св. Августину взять книгу и читать из нее: "Подними, читай; подними, читай", а св. Августин не может припомнить, чтобы ребенку в "каком-либо виде игры" (in aliquo genere ludendi) было свойственно петь такие слова? Демоны и в самом деле "поднимают" книги, то ли предлагая их св. Августину, то ли, напротив, делая вид, что уносят их. По всей вероятности, демоны таким образом пытаются отвлечь св. Августина от его сосредоточенного занятия; возможно, они стремятся насмешить его своей "игрой".

В народных средневековых преданиях дьявол обожает азартную игру, всяческие пари и соревнования. Демоны устраивают у себя турниры (Тубах, 4931). В многочисленных средневековых легендах, представляющих собой своего рода смеховую нейтрализацию страха, вызываемого дьяволом, последний постоянно терпит сокрушительные поражения в рукопашной борьбе, в состязаниях на самого крепкого выпивоху, в пари и даже дебатах; всякому мальчишке удается перехитрить дьявола, заставив его пересчитать буквы в церковной Библии (что невозможно для дьявола) или связать веревку из песка (что не-

возможно вообще). Мастер Герард, легендарный строитель Кельнского собора, и дьявол заключили пари, кто раньше завершит свою работу: Герард — собор или дьявол — некий акведук; Герард проиграл и бросился с башни собора, которая осталась неоконченной (Коллен де Планси, 301). Легенда о постройке замка Визиль (Vizille) близ Гренобля рассказывает, что местный коннетабль заказал его демонам, которые предложили ему пари: если он не сумеет выехать из замка до того, как строящиеся стены сомкнутся, демоны заберут его душу; коннетабль сумел в последнее мгновение стройки промчаться через стену на коне, однако хвост коня застрял в стене (Живри, 149-150).

Сам ад — владение дьявола — может изображаться как место азартной игры. В фольклоре многих европейских народов представлен сюжет о карточном игроке (бражнике, солдате и т. п.), который, попав в ад, играет в карты с чертями (или со смертью) и отыгрывает у них души грешников (Алексеев, Игра в аду, 57-58). В старофранцузской поэме «Святой Петр и жонглер» (XIII в.) демон, посланный на землю за грешными душами, притаскивает в ад голого жонглера (бродячего певца), который все свои пожитки просадил в игре; он предлагает Люциферу спеть для него, но тот отправляет жонглера чистить адские котлы. Однажды, когда Люцифер и его коллеги странствовали по земле в поисках новых грешников, Святой Петр спустился в ад и, сыграв с жонглером в кости, отыграл у него некоторое количество падших душ (Оуэн, 206-207).

ИЕРАРХИЯ ДЕМОНОВ

Представление об иерархии демонов восходят к неоплатоническим учениям, которые классифицировали демонов в зависимости от их близости к высшим сферам бытия (или удаленности от низшего, материального мира; см. также *Демонология*).

Широко известная у демонологов классификация Михаила Пселла представляет собой иерархию именно такого типа. Пселл делит демонов на шесть классов по месту их обитания, которое определяет сущность демона и его отношение к высшим духовным началам: чем дальше демон от земли, тем выше его духовные свойства. Высшие демоны — те, что обитают в эфире — области разреженного воздуха над луной (с ортодоксально-христианской точки зрения, там могут находиться только ангелы). Далее следуют демоны, обитающие в воздухе под луной; населяющие землю; пребывающие в воде; живущие под землей; и, наконец, т. н. мизофаэс (светоненавистники, μισοφάες; lucifugum — бегущие света) — те, что ненавидят свет и, будучи слепыми и почти бесчувственными, пребывают в самых отдаленных глубинах ада (О деянии демонов, 338-339). Демоны последних трех классов вредоносны. Эти низшие демоны разумом подобны животным — они лишены интеллекта и свободной воли; обитая в определенных местах, они атакуют людей, забредших туда, как мухи и слепни, повинуясь некому инстинкту, влекущему их на тепло человеческого тела. Правда, низшие демоны могут иногда говорить и давать ложные пророчества, но самые нижние демоны — «светоненавистники» — полностью лишены спо-

собности к какой-либо коммуникации. Вероятно, такого демона — «духа немого и глухого» (Мк. 9:25) — однажды изгнал Иисус.

Христианская демонология в целом дистанцировалась от подобных классификаций: все демоны, в конечном счете, одинаковы; единственная общая им всем черта, отличающая их от ангелов, — их дурная воля. «Я не хочу, — пишет Вейер, — вместе с Пселлом и прочими магами разделять здесь демонов на огненных, воздушных, водных, земных, подземных и боящихся света; на юпитерианских и сатурнианских; на восточных, западных, южных и северных; на дневных, ночных и полуденных; на лесных, горных, полевых, домашних», — он, Вейер, предпочитает «остаться в пределах святого учения и религии» (Об обманах, гл. 23, § 2). Вместо подобных классификаций, уводящих демонолога в дурную бесконечность, Вейер сводит все удручающее многообразие мнений о демонах к трем основным типам, различающимся по двум признакам: отношению к смерти и злу. Христианская доктрина, которую Вейер, конечно, считает верной, утверждает, что все демоны бессмертны и злы. Вторая точка зрения: все демоны смертны и могут быть как добрыми, так и злыми (к сожалению, Вейер не уточняет, кто, собственно, придерживался этого воззрения). Наконец, в учении Платона демоны бессмертны и могут быть добрыми и злыми (Об обманах, гл. 23, § 3).

Вейер в этом вопросе занял, как видим, ортодоксально христианскую позицию; однако в его эпоху влияние эзотерической демонологии вновь становится ощутимым и классификация Пселла воспроизводится с легкими вариациями другими демонологами. Так, согласно Бодену, демоны делятся на обитающих «на небе (sic!), в высших сферах воздуха, в среднем регионе, в воде, на земле и под землей» (О демономании ведьм, 8). Даже инквизиторы не смогли избежать влияния этих идей. Шпренгер и Инститорис (115-116) полагают, что чем выше природные свойства демонов, тем выше стоят они на иерархической лестнице и тем тяжелее наказание, которое ждет их в будущем. Суккубы и инкубы — низшие демоны, так как «и среди людских поступков подобные мерзости считались бы самыми низшими и отвратительными».

Другая модель для построения иерархии демонов была, напротив, чисто христианской. Демонологи не могли не обратить в инфернальный мир принятую в ангелологии систему девяти ангельских чинов, которая, согласно Псевдо-Дионисию, выглядит (в порядке нисхождения) так: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы.

Демоны также организованы в систему из девяти чинов: эту систему Вейер, отвергший неоплатонические построения, принимает полностью. По Вейеру, обобщившему построения многих предшествовавших демонологов, и Бертону (121), воспроизведшему его систему с некоторыми добавлениями, демонские чины выглядят следующим образом:

Первый чин — Псевдобоги (falsi dii): «именуются ложными богами те, кто, приняв имя божественного величия, желают быть почитаемыми за богов и принимать жертвы и поклонение». («Их князь — Вельзевул», — добавляет Бёртон).

Второй чин — Духи лжи (spiritus mendaciorum): из этого чина «и был тот, который вошел в уста пророков (3 Цар. 22:22-23)... Этот вид демонов примешивает себя к оракулам, и пифийский пророк дурачит людей прорицаниями и предсказаниями».

Третий чин — Сосуд беззаконий (iniquitatis vasa): «духи — изобретатели злых дел и всяческих порочных искусств. Таков у Платона демон Тевт [Федр, 274с-е.], который обучил играм и костям». («Их князь — Велиал» — Бёртон)

Четвертый чин — каратели злодеяний (их Вейер оставляет без комментариев), «злобные, мстительные дьяволы; их князь — Асмодей» (Бёртон).

Пятый чин — обманщики (praestigiatores): они «стряпают лжечудеса, которые используются нечестивыми магами, совращающими этими фокусами народ». («Их князь — Сатана», — добавляет Бёртон).

Шестой чин — «воздушные власти (aëreae potestates), смешивающиеся с громами и молниями, портящие воздух, наводящие заразу и другие бедствия». («Их князь — Мерезин» — Бёртон)

Седьмой чин — «фурии (furiae), сеятели бед, раздоров, войн и опустошений». («Этот чин именуется Аваддоном» — Бёртон).

Восьмой чин — «обвинители и соглядатаи (criminatores et exploratores)» (Вейер); «дьяволы-обвинители или клеветники, они доводят людей до отчаяния» (Бёртон).

Девятый чин — «искусители и злопыхатели (tentatores et insidiatores), которые нападают на отдельных людей, и потому именуются также злыми гениями» (Вейер. Об обманах, гл. 23, § 1-9). («Их князь — Маммона» — Бёртон).

Теологи полагали, что Люцифер до падения был величайшим из ангелов и, следовательно, принадлежал к чину серафимов.

ИЗОБРЕТАТЕЛЬ

См. *Мастер*.

ИКОНОГРАФИЯ ДЬЯВОЛА

Первые изображения дьявола; историческое развитие образа

Христианская иконография дьявола вобрала в себя черты, восходящие к глубокой древности: как к античной мифологии (тип сатира, Горгоны и т. п.), так и к различным мифологиям Востока, прежде всего иудаистской и вавилонской. Уже в ханаанском мифологическом тексте из Угарита (средиземноморское побережье нынешней северной Сирии) говорится о том, как отец богов, Эль, был чуть ли не до смерти напуган демоном с «двумя рогами и хвостом» — т. е. с самыми привычными атрибутами европейского демона (Хиллерс, 1522).

Однако изображения дьявола появляются в раннехристианском искусстве лишь с VI в., в то время как изображения Христа, несмотря на скептическое отношение раннего христианства к живописным образам как таковым, суще-



Христос отделяет овец от козлищ. Дьявол (слева от Христа) — синего цвета; благой ангел — красный (цвет огня и сферы эфира, где обитают ангелы). Мозаика 6 в. (Сан Аполлинаре Нуово, Равенна).

ствовали уже во II в. Эмиль Маль усматривает причину равнодушия к персоне дьявола в эстетических основах раннехристианского искусства: по его словам, «великое христианское искусство первых веков сияет ясностью и миром. Все — свет, нигде нет предчувствия грядущих сумрачных времен» (цит. по: Хундсбихлер).

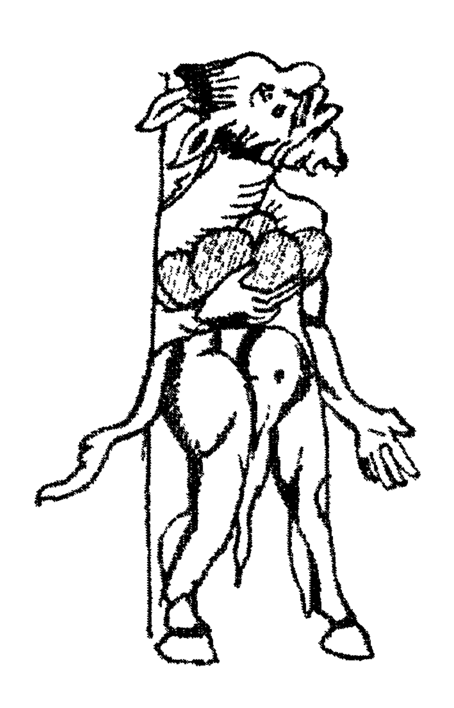
Вероятно, самое раннее дошедшее до нас изображение дьявола представлено на мозаике в Сан Аполлинаре Нуово в Равенне (ок. 520), где показан Христос, отделяющий агнцев от козлищ; праведный светловолосый ангел, сидящий одесную Христа и простирающий руку над агнцами, одет в красное — цвет эфирной сферы, где обитают ангелы; темноволосый ангел, сидящий ошую и простирающий руку над козлищами — и есть дьявол; он одет в сине-фиолетовые тона — цвет нижнего воздуха, куда он был свергнут. Если оставить в стороне символику цвета и предательскую близость фиолетового ангела к козлищам, то в его облике мы не найдем никаких черт, выдающих в нем дьявола. Между тем житие св. Антония, написанное Афанасием, уже в IV в. словесно изображает фантастических демонов, которые появятся в иконографии лишь с X в. (Эрих, 95), — факт, красноречиво свидетельствующий об отставании изобразительной демонологии от словесной. К ранним и редким изображениям демона относятся также миниатюра в Евангелии Раббулы (VI в.), на которой Христос изгоняет демонов из одержимого. Лишь с IX в. изображения дьявола становятся обычным явлением в христианской иконографии. Следует отметить, что во многих средневековых манускриптах лицо или вся фигура дьявола изуродованы или замараны самими средневековыми читателями; Эрих ви-

дит в этой читательской цензуре парадоксальное выражение «страстного интереса» к личности дьявола (Эрих, 95).

Самые ранние иконографические типы дьявола, по определению Освальда Эриха, — т. н. византийский «эйдолон» (греч. εἴδωλον — видение, призрак, подобие, образ) и «каролингско-оттоновский» тип (8-11 вв.).

Первый тип восходит к маленьким крылатым фигуркам греческих гемм или погребальных ваз, символизирующим душу, парящую над мертвым телом; древнегреческий эйдолон — своего рода двойник человека (его «душа»), который после смерти отлетает в Аид и ведет там призрачное существование («Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает» — Одиссея, 11, 222, перев. В. А. Жуковского). Эйдолон-демон представляет собой маленькую черную (изредка красную) и как правило крылатую фигурку.

Каролингско-оттоновский дьявол человекообразен, но имеет волосы в форме языков пламени (влияние античного типа Горгоны) и мохнатый живот (мохнатый фартук на животе), восходящий к античному же типу сатира. Торчащие волосы «производят впечатление короны или петушиного гребня», они «шевелятся, как языки пламени, или извиваются, как змеи» (Эрих, 58). Человеко-



Дьявол с чертами козла. Миниатюра из псалтири монастыря Мариенталь, близ Циттау (1 пол. 13 в.).



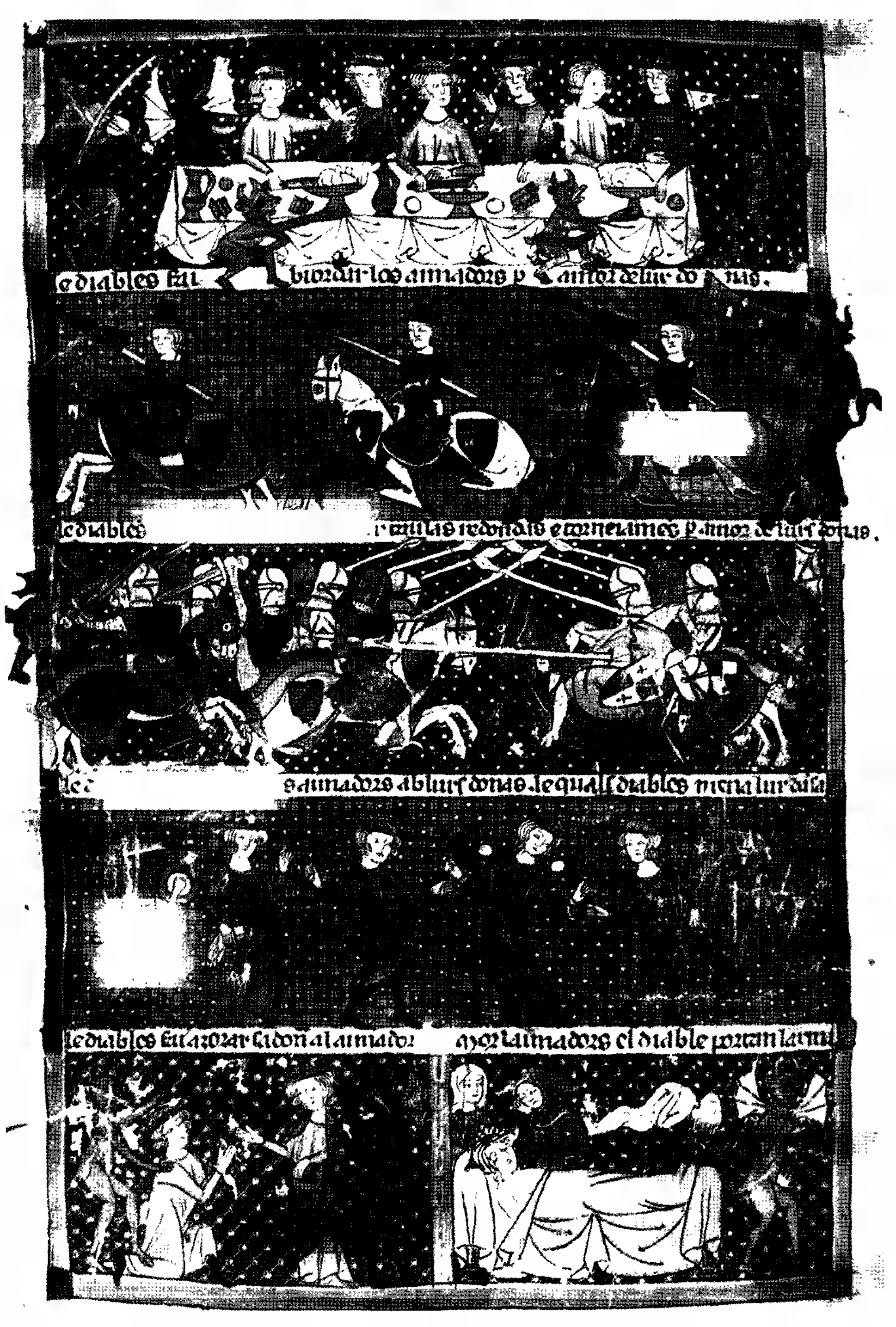
Дьявол с коробом, полным уловленных душ. Фрагмент миниатюры (из английской Библии, ок. 1300 г.), на которой дьявол дискутирует со св. Петром, кто из них действительно является "хозяином душ".

образный демон мог иметь облик старика в тунике, с коротким хвостом, гладкими и мускулистыми ногами; или же большого, темного, обнаженного, мускулистого человека, с когтями и хвостом; или человекообразного гиганта; или крылатого ангела в белом с длинными, до плеч, волосами. Дьявол обычно обнажен, хотя иногда имеет набедренную повязку; очень часто у него длинные волосы. В манускриптах XI в. гуманоидный дьявол уже нередко близок к бестиальности: он велик и черен, у него круглые, белые глаза, ослиные уши, короткий хвост, когти и короткие рожки (рога становятся популярным атрибутом европейской дьявольской иконографии лишь с XI в.). В староанглийских манускриптах начала XI в. ангелы, падающие с небес в пасть ада, близки к типу эйдолона и представляют собой маленьких черных человечков с крохотными крыльями и хвостами — один Люцифер гордо сохраняет человеческие формы, а его инфернальность ознаменована лишь горящими волосами и хвостом. Иногда на раннесредневековых изображениях (в частности, на упомянутой равеннской фреске VI в.) голова дьявола бывает окружена подобием лимба, «который в данном контексте обозначает скорее силу, чем святость» (Расселл, Люцифер, 132).

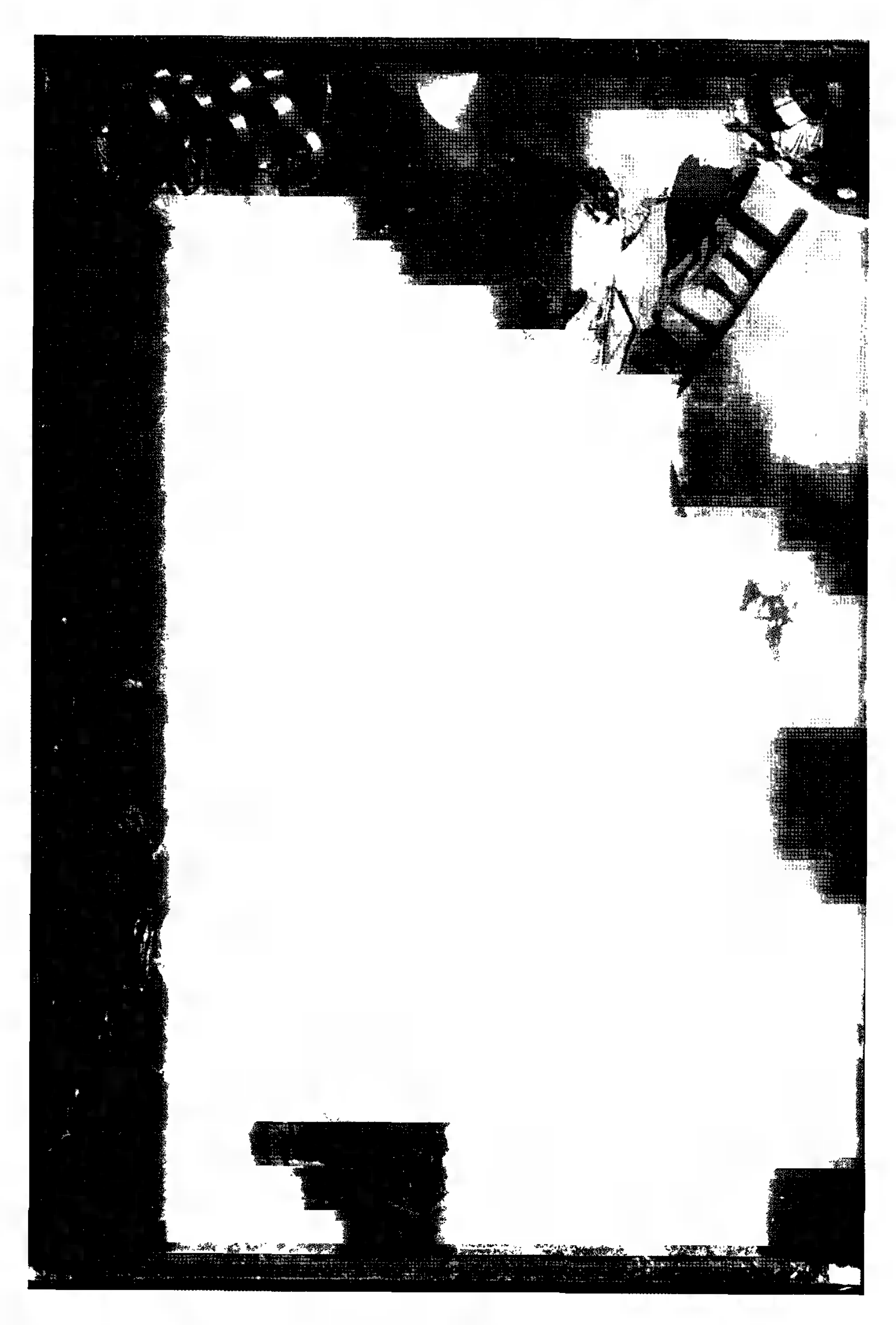
Начиная с XI в. в дьявольской иконографии человеческие черты все чаще совмещаются с животными. Происходит переориентация на тип, восходящий к античному «низшему богу»: тип демона-сатира, получеловека-полузверя, черты которого — хвост, рога, волосы дыбом, косматая шкура, острые когти, копыта, иногда замещаемые лапами некой хищной птицы, — постепенно становятся в народном сознании неотъемлемыми атрибутами дьявола. Тип эйдолона еще сохраняется, но приобретает все более гротесковый характер.

Черты звероподобия в дьявольском типе полузверя исключительно разнообразны. В XIII в. распространяются изображения дьявола в виде змея с человеческим лицом. Весьма часты изображения дьявола в виде волка, обезьяны (см. *Обезьяна Бога*). Дьявол самым причудливым образом совмещает черты различных животных; так, на гравюре Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол» последний, при откровенно свином рыле, украшенном рогом, напоминающем о символике единорога в псалтири («спаси меня от пасти льва и от рогов единорогов» — Пс. 21:22), имеет также длинные ослиные уши, и еще пару круто закрученных, как у винторогих антилоп, рогов.

Иногда дьявольскую голову могут украшать и оленьи рога (например, на Бриксенском алтаре Михаэля Пахера в Аугсбурге, 1490), напоминающие то ли об Актеоне, то ли о кельтском Цернунне с его ветвистыми рогами, ставшем одним из символов Антихриста. Дьявол очень часто крылат, и если в раннее Средневековье его крылья обычно покрыты перьями, то позднее (например, на ренессансных медалях, изображающих битву архангела Михаила с драконом, — Жакьо, 66) оперение все чаще образуется жалами или стрелами. Нередко дьявол имеет когти орла (помогающие ему хватать добычу), и гораздо реже — орлиную или иную птичью голову. Порой звероподобный дьявол за плечами несет суму, в которую собирает души грешников, — как, например, на английской миниатюре из Библии (ок. 1300), где дьявол спорит со св. Петром о судьбе



Деяния дьявола. Пир, турнир, танец, искушение. Из провансальского кодекса "Breviare d'Amour", XIII – нач.XIV в. Библиотека Эскориала.



Духовная лестница св. Иоанна Синайского. Икона XII в.
Музей монастыря св. Екатерины на Синае.



История Иова. Центральная Италия. Из кодекса миниатюр. XII XIII вв. Флоренция. Лаурентийская библиотека.



Семиглавый дракон, сметающий хвостом треть звезд; дракон и змей. Миниатюры из "Комментариев на Апокалипсис" Беата из Лиебаны. X в. Библиотека Эскориала.



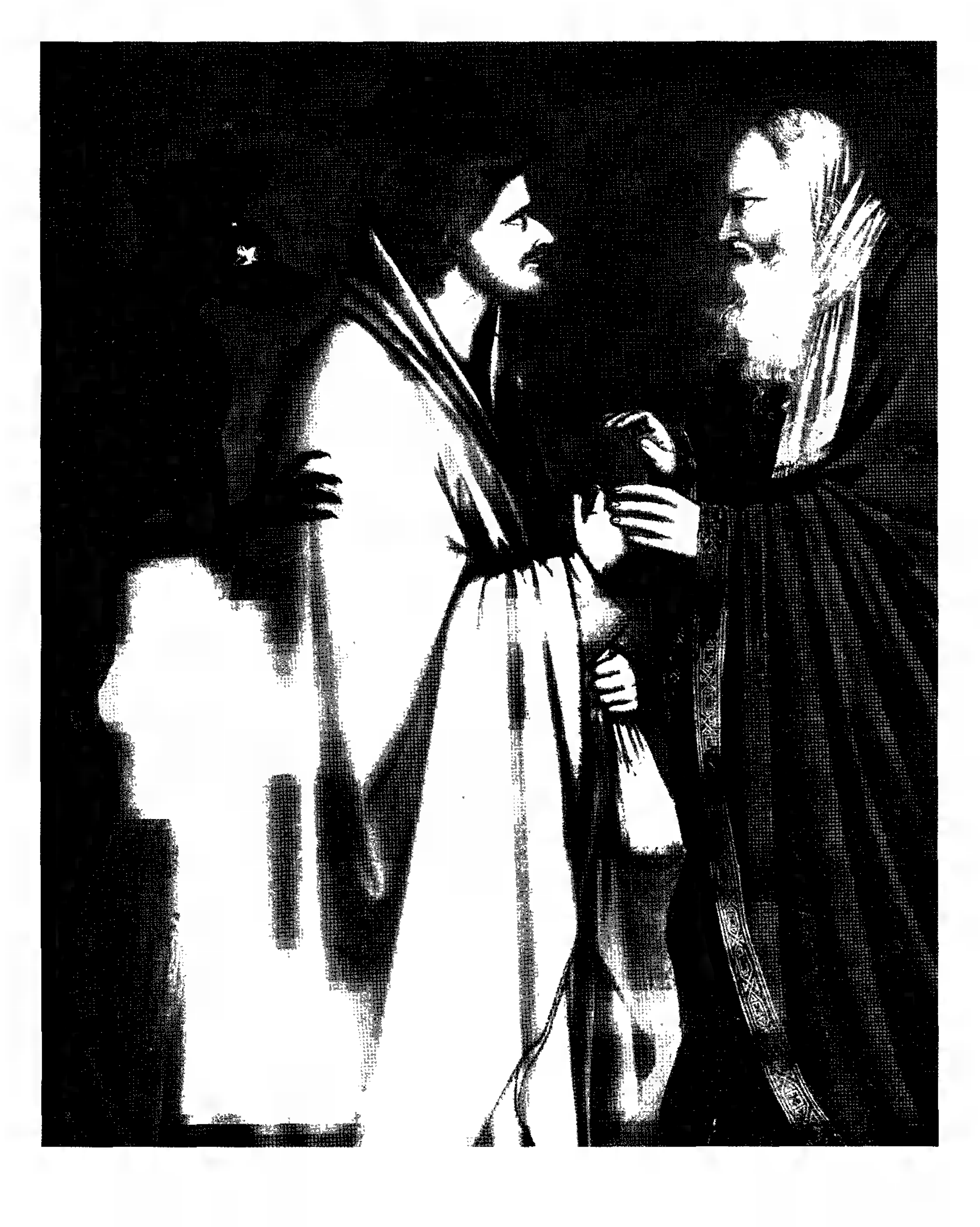
Эметрий (мастер Таварской школы). Ад. 975 г. Из иллюстраций к компендиуму испанского монаха Беата из Лиебаны ("Апокалипсис Беата").



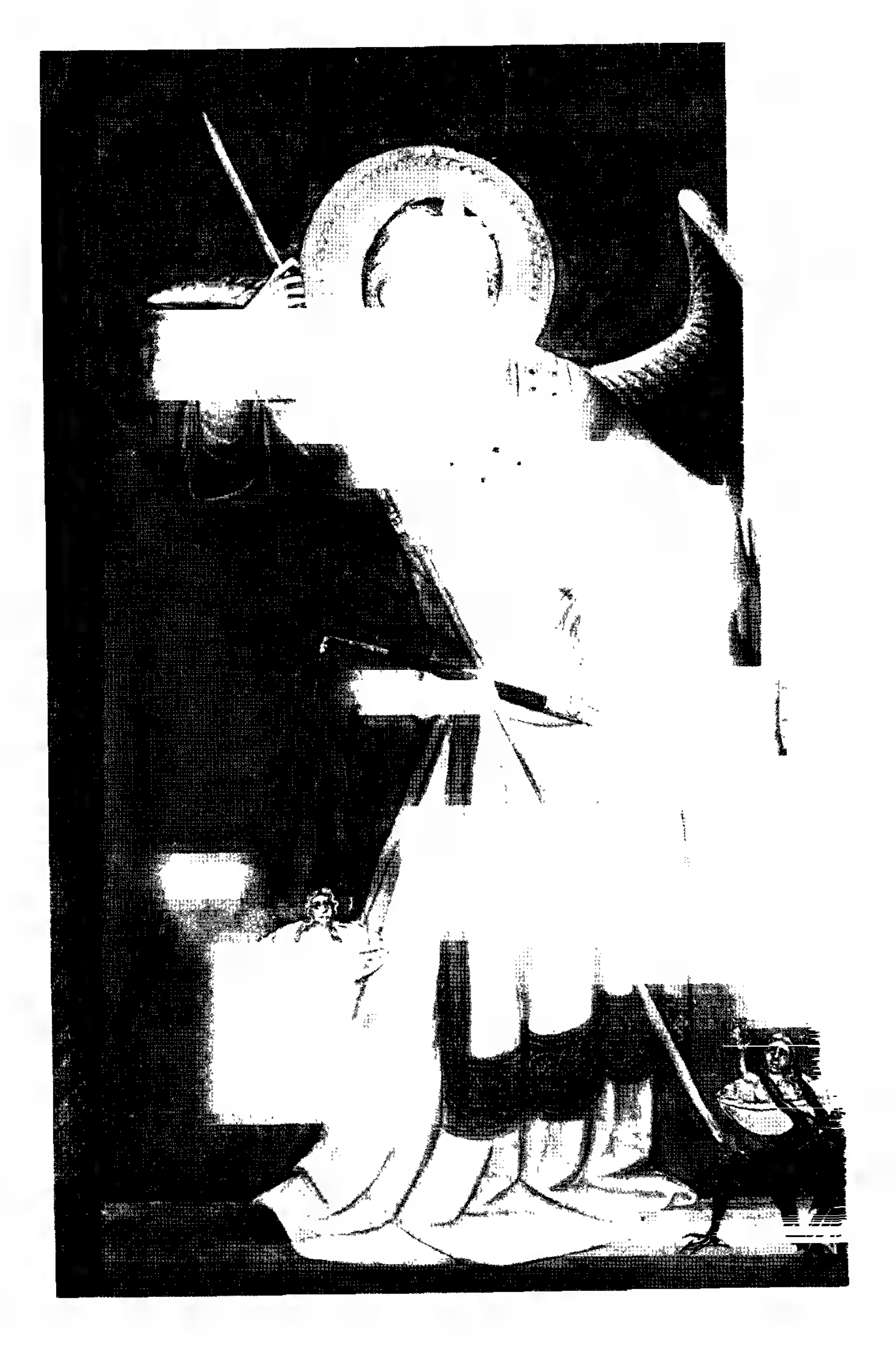
Мастер Бертрам из Миндена. Грехопадение. Грабовский алтарь, правое крыло. 1375–1383.



Притча о богаче и бедном Лазаре. Codex Aureus Epternacensis.
Ок. 1035–1040. Нюрнберг, Германский национальный музей.



Джотто. Предательство Иуды. Роспись
капеллы Скровеньи в Падуе. Начало XIV в.



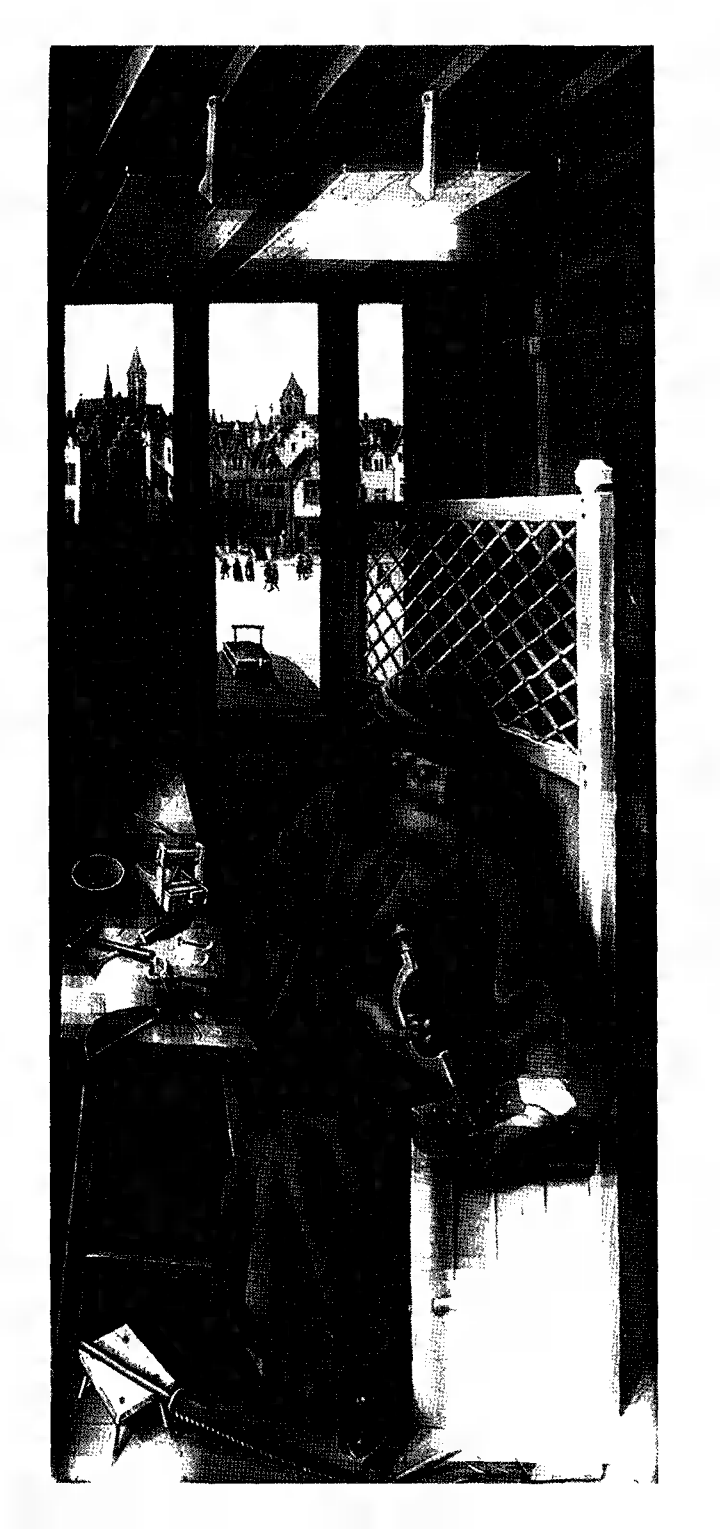
Гварьенто. Архангел Михаил взве.
Роспись из капеллы Палаццо Каррара в



Джотто. Св. Франциск изгоняет дьявола из Ареццо. 1296–1298.
Сан-Франческо (верхний храм), Ассизи.



Мастер Святого Креста. Умирающий отдает душу Богу. Ок. 1425. Париж, Национальная библиотека.



Святой Иосиф мастерит мышеловку для дьявола (см. статью "Мышеловка"). Робер Кампен, Алтарь "Благовещение" (т. н. Алтарь Мероде, правое крыло). 1425–1430. Нью-Йорк, Метрополитен-музей.

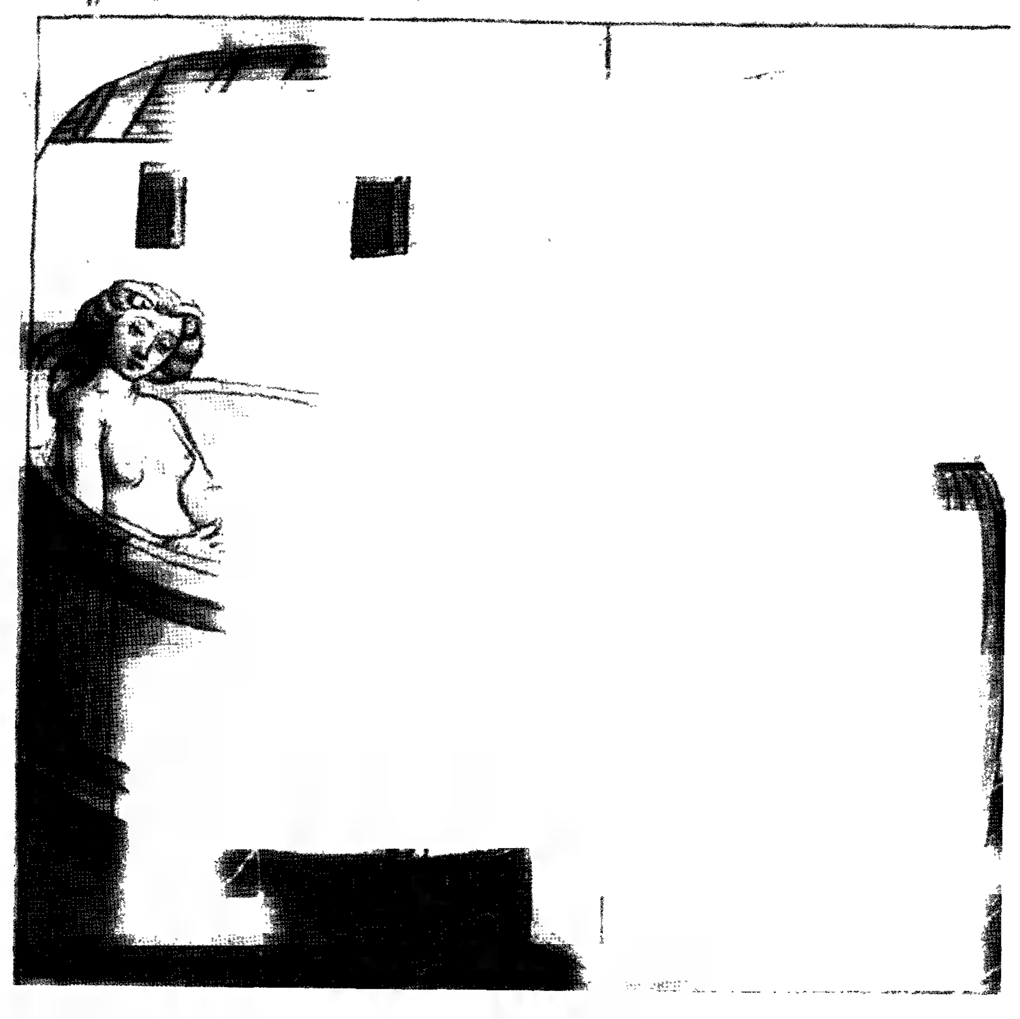
Дьявол в раю (темная фигура внизу, под столом). Райский сад. Верхнерейнский мастер. Ок. 1410. Штеделевский институт, Франкфурт-на-Майне.



Дева Мария и дьявол у ложа умирающего монаха. Роспись в церкви в Лохья, Финляндия. Начало XVI в.



Дуччо ди Буонинсенья. Искушение Христа на горе.
Фрагмент алтаря Сиенского собора. 1308–1311.



Купающаяся Мелузина. Из книги: Тюринг фон Рингольтинген. "Мелузина". 1486.

грешных душ. Ноги дьявола могут украшать «крылья Меркурия» (на портале собора в Бамберге, где демон, тащащий за собой на цепи осужденных, имеет на икрах даже по два крыла). Поскольку именование льва могло применяться как к дьяволу, так и к Христу, дьявола остерегались изображать полностью в виде льва, ограничиваясь присвоением ему львиной гривы, а позднее (с XIV в.) — и львиных лап. Эрих (64) указывает лишь на одно исключение: миниатюру из французского манускрипта (Cod. Valenciennes, кон. XII в.), где дьявол имеет облик рычащего человеко-льва; впрочем, на многочисленных ренессансных медалях, изображающих битву архангела Михаила с дьяволом, последний нередко фигурирует в виде рогатого льва (Жлкьо, 66).

С XII в. почти исчезают изображения, до этого изредка появлявшиеся, где дьявол имеет приятную, привлекательную внешность; однако при чудовищном уродстве в одеянии дьявола все чаще проступают черты щегольства, порой причудливого и всегда обманчивого: в скульптурной группе «искуситель и дева» из Базельского собора (1240-е гг.) искуситель одет модником, однако по спине у него ползают жабы и змеи, а сзади имеется тщательно скрываемый хвост, который переходит в столб пламени и исчезает в пасти Левиафана, притаившегося у ног беса (намек на пасть ада, из которого тот вышел). На картине неизвестного каталонского мастера (XVI в.; ГМИИ) красный дьявол одет в щегольские красные же штаны до колен, раструбы которых стилизованы под собачьи пасти. Отсюда идет традиция дьявольского щегольства, сохранившаяся, в частности, в обличии оперного Мефистофеля (шляпа с пером и пр.).

Черты мелких животных — членистоногих и рукокрылых — впервые в облик дьявола привносят итальянские и французские изображения XIV-XV вв.: дьявол предстает тут «мелкой тварью», имеющей чешуйчатое тело осы, крылья летучих мышей (эти крылья, которые одним из первых рисует Джотто в сцене нисхождения в ад, роспись нижней церкви в Ассизи, становятся позднее исключительно популярными). Саламандроподобные твари, покрытые своего рода панцирем, спасающим их от адского огня, появляются у Фра Анжелико, Беноццо Гоццоли и др. Не всегда, впрочем, этого насекомообразного дьявола можно назвать «мелкой тварью»: у Л. Кранаха Старшего, по-своему переработавшего итало-французский тип в гравюре на тему искушения св. Антония, дьявол-бабочка со звериной мордой приобретает угрожающе гигантские размеры.



Дьявол тащит на цепи грешников в ад; на икрах у него — по паре "крылышек Меркурия". Портал собора в Бамберге (11-13 вв.).

Карикатурно-гротескный дьявол Высокого Средневековья и Возрождения неред-

ко имеет несколько лиц, в том числе на животе (старейший пример уже в Утрехтской псалтири IX в., где Атлас, понимаемый как демон, изображен в виде монстра с лицом посреди туловища) и на ягодицах — деталь, подчеркивающая, «что низменные влечения у дьявола в большой чести и ведут как бы самостоятельную жизнь» (Эрих, 80). Его лицо (или лица — кривляющиеся рожи на ягодицах, локтях, коленях, плечах и бедрах) искажают гримасы (особенно характерен высунутый язык); он нередко наделен также длинным, искривленным хоботообразным носом; рогами на коленях, икрах, лодыжках; широким, во все лицо, ртом; женскими отвислыми грудями (демон из сцены искушения св. Антония, деревянная скульптура, Кельн, нач. XVI в., застывшее лицо которого странно противоречит подвижности тела). Характерный для средневековых изображений дьявола мотив вздыбленных, стреловидно торчащих волос метафорически сближают волосы с языками адского пламени: волосы как бы пылают огнем.

Все эти причудливые мотивы подчеркивают чуждость дьявола стройному порядку мира, его чиноустройству. Само дьяволово тело не «чиноупорядочено» так, как чиноупорядочено человеческое тело: его члены пребывают в беспокойном и беспорядочном движении, как бы блуждают. Не случайно многочисленные лица дьявола нередко изображаются на сгибах коленей и локтей — т. е. на самом беспокойном, нестабильном месте тела.

Некоторые иконографические черты имеют нумерологический смысл: так, изображения демона с семью головами или с десятью рогами отсылают к Апокалипсису (Откр. 12:3); демон с тремя, как у Гекаты, головами, пародирует святую Троицу.



Демон из сцены искушения св. Антония. Деревянная скульптура. Кельн, нач. 16 в.

В эпоху Ренессанса дьявол порой воплощается в виде женской фигуры, безобразной, обнаженной, с волосами дыбом или со змеями вместо волос: такова медаль в ознаменование выхода памфлета Лютера «Папство, учрежденное дьяволом», где папство олицетворено безобразной женщиной-дьяволом; или медаль, на которой Франциск I попирает дурную Фортуну, предавшуюся злу: последняя изображается обнаженной женщиной, волосы которой подобны языкам пламени (Жлкьо, 73).

Ситуативно обусловленные иконографические типы

Чаще всего изображения дьявола появляются в сценах экзорсизма, совершаемого Христом или апостолами; падения ангелов

с небес или их изгнания св. Михаилом; битвы св. Михаила (или Христа) с драконом; в сцене Даниила во рве львином или в сцене победы Даниила над драконом и Вилом; искушения Адама и Евы или искушений Христа; смерти Иуды; нисхождения Христа в ад; в изображениях ада и Страшного Суда (или посмертного суда над той или иной душой). Помимо библейских или связанных с библейскими сюжетами сцен, дьявол изображался в сценах шабаша; в сюжетах о демонах, собравшихся у одра умирающего; о борьбе демона и ангела у весов справедливости за обладание взвешиваемой душой (мотив, восходящий еще к египетской иконографии, где у весов стоят Анубис и Маат); в сцене искушения святого Антония.

С некоторыми основными сюжетами связаны самостоятельные иконографические традиции.

Нисхождение в ад

В сцене *нисхождения в ад* Христа и его победы Сатана обычно лежит связанным у ног Божьего Сына; Христос наступает ему одной ногой на плечо или (реже) на голову, иногда другой ногой — на бедро. Сатана пытается рукой ухватить за ногу Адама, чтобы не дать ему уйти. Иногда Сатана в этой сцене вместо подобающего смирения выказывает признаки гнева (мотив, не известный византийскому искусству и развитый лишь в западной иконографии): о гневе свидетельствуют круглые широко открытые глаза, оскаленные зубы (чаша для святой воды из Милана, ок. 980); иногда он кусает свои цепи. Во Франции в XIV-XV вв. встречается редкий мотив: один из адских служек дерзает атаковать Спасителя своим крюком. Аналог сцены нисхождения в ад — изображения схватки дьявола с архангелом Михаилом; здесь первый (чаще всего изображаемый в виде дракона) почти всегда яростно обороняется; например, в бешенстве впивается зубами в копье архангела или даже перекусывает его.

Ад и Страшный суд

В адских сценах иконография стоит перед проблемой показать дьявола одновременно в двух взаимопротиворечащих ипостасях: в виде наказуемого (вместе со всеми грешниками) и наказующего (смертных грешников). В первой ипостаси, как правило, оказывался лишь верховный дьявол: наказание прочих демонов было отложено (см. об этом *Ад: Демоны в аду*). На иллюстрациях к «Видению Тнугдала» Сатана одновременно и наказывает, и наказывается: он занят глотанием грешников, но и сам лежит прикованным к железной решетке, наподобие Прометея. Иногда дьявол привязан к столбу — по аналогии с Христом, привязанным к столбу

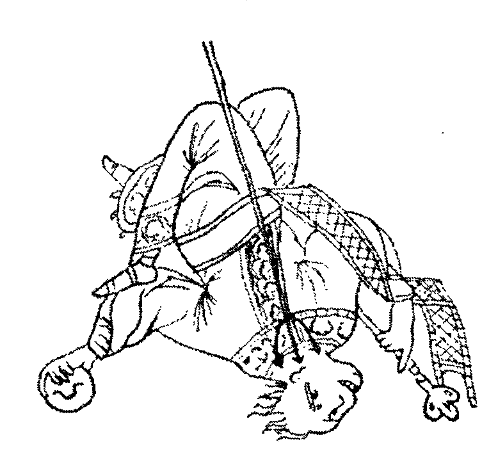


Дьявол-дракон, с ненавистью вгрызающийся в копье архангела Михаила. Фрагмент средневековой скульптуры.

в сцене бичевания (мотив, характерный для Швабии, XV в.). Все же основная роль дьявола в сценах ада карательная: он — *пожиратель людей;* пожирание их тел метафорически означает пожирание душ; для осуществления этого задания дьявол должен быть огромен: так, мозаика собора на острове Торчелло (близ Венеции, IX-XII вв.) изображает апокалиптическое чудовище, сидящее на троне, украшенном львиными головами, и жрущее сразу двумя пастями. Иногда дьявол, восседающий посреди ада на неком подобии трона, как мадонна, держит на коленях особенно дорогих ему грешников (обычно Антихриста). Вооружение мелких демонов, мучащих грешников, составляют крючья или (несколько реже) трезубец.

Искушения Христа

Три основных типа дьявола в этой сцене — прекрасный юноша, нищий, лжемонах. По простой логике — искуситель должен выглядеть искушающе — дьявол представляется красивым юношей уже в византийской, а затем и в западной иконографии («Зерцало человеческого спасения» XIV в., где в других сценах дьявол все же изображен отталкивающе); иногда этот юноша выдает в себе дьявола — например, сатировской шерстью на бедрах, как в ратушном евангелиарии из Гослара (XIII в.). Другой логике — рядом со Спасителем дьявол-искуситель должен выглядеть убого — следовали миниатюры каролингско-оттоновской эпохи: дьявол, несмотря на крылья, опирается на нищенский посох и одет в лохмотья, едва прикрывающие нагое тело. Третий тип — дьявол-обманщик в одежде монаха, из-под которой все же торчат копыта, — становится особенно популярным с XV в. Реже дьявол-искуситель изображается старцем: так, у Лоренцо Гиберти он представляет собой красноречиво жестикулирующего бородатого старика с крыльями летучей мыши (рельеф северных дверей баптистерия во Флоренции, 1404-1424).



Поверженный Люцифер, держащий в руках яблоко и скипетр. Фрагмент миниатюры из энциклопедии *Hortus deliciarum*, составленной аббатисой Геррадой (ум. 1195 г.).

Падший Люцифер

Изображения Люцифера в момент падения или непосредственно после падения нередко стремятся показать контраст между его ослепительной красотой в прошлом и чудовищным безобразием, постигшем его в качестве наказания за грех. Так, в энциклопедии «Сад утех» аббатисы Геррады (XII в.) Люцифер еще прекрасен, он одет в богатые византийские одежды, в руке он еще держит яблоко и скипетр, но лицо его уже искажает отвратительная гримаса, а пышные

волосы превратились в дико торчащие космы. Чаще всего, однако, иконография просто подчеркивает его нынешнюю чудовищность: скульптура из храма св. Василия в Этампе (XII в.) изображает Люцифера с тремя головами, каждая из которых пожирает по человеку (позднее этот образ повторится у Данте). На иллюстрациях в греческом манускрипте с текстами св. Григория Назианзина (IX в.), а также в Евангелии из Рейхенау (ок. 1000), иллюстрированном учеником Герберта для императора Отона III, дьявол-искуситель, стоящий перед Христом, выдает в себе падшего ангела своим потемневшим лицом (Жакьо, 65-66).

Изгнание демона

Демоны, покидающие одержимого, изображаются чаще всего в виде «эйдолонов», о которых шла речь выше. Данный иконографический тип присутствует уже в самом раннем изображении одержимости (книжный оклад из слоновой кости, Равенна, VI в.). «В этих маленьких фигурках ощущается какое-то проворство, быстрота, что-то птичье... Их чернота наводит на мысль об особой антитезе, а именно: о голубе Святого Духа. Этот голубь бел, так как прилетает от Бога, источника света» (Эрих, 90).

Искушение святого Антония

Искушение фиванского святого Антония стало популярнейшим живописным сюжетом. Сообщение жития, что дьяволы являлись Антонию «под разнообразными личинами... в форме различных животных, таких как волки, львы, драконы, змеи, скорпионы и тому подобные», дало повод к бурным зоологическим фантазиям М. Шонгауэра, М. Грюневальда (Изенгеймский алтарь), И. Босха, на картине которого в фантасмагорический пляс вокруг святого пускаются и неодушевленные предметы: кувшины, музыкальные инструменты, деревья, цветы и т. п. На многих картинах (братья Дюнвеге, Д. Тенирс, Иоахим Патинир) дьявол изображен в виде обольстительной женщины, которая, однако, выдает себя какой-нибудь деталью, вроде торчащих из-под края одежды когтей (в житии действительно говорится, что дьявол, чтобы обмануть Антония, «принял форму женщины и взялся подражать ее жестам»). На рисунке Дюрера (1515) огромный дьявол с трубообразным носом и с флейтой в когтях предлагает святому обнаженную женщину. Действуя, впрочем, не только пряником, но и кнутом, демоны обрушиваются на святого с самыми разнообразными орудиями истязаний, а в гравюре Жака Калло даже пускают в ход самую настоящую тяжелую артиллерию.

Место дьявола в храме и книге

Изображениям демонов и дьявола в христианской иконографии были отведены определенные, чаще всего маргинальные места. Так, в скульптурном убранстве и в барельефах готических соборов демонов чаще всего изображали в тимпанах, под дугами церковных порталов (особенно на западных фронтонах, где нередко живописались адские муки осужденных грешников); на цоколях; кар-

низах; по краям крыши; на капителях. В книгах изображение демонов вплеталось в инициалы (художественно оформленные начальные буквы текстов) или располагалось на краях листа. В прикладном искусстве ощутимо стремление подчинить демона неким практическим целям: он может служить, например, подножием светильника, цоколем купели, подпоркой для головы на лавках хористов, украшением сточного желоба (Хундсбихлер).

См. также *Обличия дьявола*, *Цвета дьявола*.



Демоническая маска под виноградной ветвью. Декор скамьи в Кельнском соборе. Начало 14 в.



Демоническая тварь на краю рукописи. Грац, 14 в.

ИЛЛЮЗИЯ

Иллюзии (illusiones, именуемые также phantasia, simulacra, praestigia и т. п.) — продукт дьявольской *игры* (ludus): окружая человека выморочными, призрачными предметами и образами, демоны пытаются его запутать, сбить с пути, вовлечь в тот или иной грех.

Повествования о подобного рода дьявольских иллюзиях отличаются чрезвычайной изобретательностью. Такова, например, история из «Жития св. Мартина» Сульпиция Севера о некоем юном монахе Анатолии, которому дьявол являлся по ночам в виде ангела и успешно вовлек его в грех гордыни. Однажды среди ночи Анатолий возопил: «Се Господь этой ночью дал мне свыше, с небес, белые одежды (vestem mihi candidam Dominus de caelo dabit)». Сбежавшие монахи в самом деле обнаружили на Анатолии одежду «исключительной белизны, сверкающую пурпуром (micanti purpura), но только не могли определить ее природу, растительная она или животная». Но когда его захотели повести к св. Мартину, «несчастный стал упираться и отнекиваться, говоря, что ему запрещено показываться Мартину. Когда же его все-таки повели насильно, одежда его под руками тех, кто его вел, растаяла (evanuit). И кто сомневается, что сила Мартина была такова, что дьявол не смог больше таить свой обман (fantasia), когда он предстал пред взором святого?» (Сульпиций Север.

Житие св. Мартина. Т. 1. 23. Р. 304-306). Далекий отзвук этой истории — в «сеансе черной магии с полным ее разоблачением» из булгаковского романа.

В другой раннесредневековой легенде некая девушка «стала видеться (videbatur) людям в обличии лошади, так что все думали, что она — кобыла, а не девушка». Родители отвели ее к Макарию Египетскому. Он спросил их, чего они хотят, и родители ответили: «“Эта кобыла, которую ты видишь, была девушка и наша дочь, но дурные люди посредством магических искусств превратили ее в то, что ты видишь. Мы просим тебя помолиться Господу, чтобы он превратил ее в то, чем она и была”. И старец ответил: “Ту, что вы мне показываете, я вижу как девушку, в которой нет ничего скотского: то же, о чем вы говорите, — не в ее теле, но в глазах смотрящего. То фантазии демонов, а не правда вещей”». После совместных усердных молитв и натираний маслом «все вновь увидели девушку» (История монахов в Египте. Cap. XXVIII. Col. 451).

Перед искушаемыми монахами демоны порой разыгрывают целые иллюзорные спектакли. Так, св. Илариону демон «внушил зрелище (spectaculum) битвы гладиаторов, причем один из них, как бы смертельно раненный, упал к его ногам и молил, чтобы святой его похоронил» (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 7. Col. 32).

«Crede, cum videas! — Верь, когда видишь!» — заклинает дьявол св. Мартина, явившись ему однажды в виде Иисуса Христа (Сульпиций Север. Житие св. Мартина. Т. 1. 24:6. Р. 306). Иллюзии дьявола — это искушение зрением; но раннехристианская и средневековая культура пронизана недоверием к внешнему, физическому зрению; ее девиз — обратный: «Не верь, когда видишь».

Это вовсе не означает отказа от зрения вообще: напротив, святые отцы, рассуждая о загробном зрении праведников в раю, говорят о наиреальнейшем зрении, способность к которому приобретут наши нетленные тела. В ожидании этого подлинного зрения, которое позволит праведнику наслаждаться созерцанием Иисуса Христа и ангелов, монах отказывается от «соблазна глаз» — но отказывается лишь на краткое время земной жизни.

К египетским отцам приходит их мать и просит дать ей их увидеть: «“Хочу увидеть вас, дети мои. Что такого в том, если увижу вас? Разве я не мать вам? ... Ведь и слыша голоса ваши, прихожу в смятение”. Сказал ей старец: “Здесь нас хочешь увидеть или в другом мире?” И говорит она им: “А если не увижу вас здесь, увижу вас там, дети?” И говорит он ей: “Если сможешь хладнокровно выдержать, что здесь нас не увидишь, то увидишь нас там”. И отошла женщина, радуясь и говоря: “Если увижу вас там, не хочу видеть вас здесь”» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libel. 4, 33. Col. 869).

Позднесредневековый человек уже не находит в себе сил отказаться от этого «соблазна глаз» — и в эту пору истории о создаваемых дьяволом объемных иллюзорных реальностях, не отличимых от подлинной и всецело порабощающих человека, появляются во множестве. В истории об Аполлонии Лойттерсхаузен (конец XVI в., издана Сикстом Агриколой в Инголштадте, 1584) к женщине, сильно обижаемой мужем, явился некий очень высокий человек, который пообещал ей жизнь, полную наслаждений, если она будет повиноваться

ему. Вскоре соседи обнаружили ее сидящей в выгребной яме недалеко от дома. Когда ее повели в дом, она кричала: «Оставьте меня! Разве вы не видите, как прекрасна теперь моя жизнь: я только и делаю, что пью и ем, танцую и пою в свое удовольствие» (Коллен де Планси, 42). В «Трагических историях нашего времени» Франсуа де Россе (ок. 1574) некая монашка убеждена, что живет «с ангелом света», однако, во время ее пребывания у себя дома, родители, открыв дверь в ее комнату, видят «маленькую свинью, которая разлеглась на животе их омерзительной дочери» (цит. по: Симонин, 25).

Демонические адюльтеры — в которых дьявол-инкуб спал с чьей-либо женой — часто имели любопытный обманный момент: демон ухитрялся вступать в связь с женщиной в той же постели, где спал и ее супруг, но последний ничего не замечал. Так, в описании Бодена (О Демономании ведьм, 116), дьявол в обличии черного человека спит с замужней дочерью ведьмы «рядом с ее мужем, который этого не заметил».

ИМЕНА ДЕМОНОВ

Дьявол и демоны имеют множество имен, каждое из которых выражает ту или иную сторону их изменчивой сущности. «Разнообразие имен показывает разнообразие пороков того, кому тысяча имен дала тысячу способов вредить», — утверждает Вейер (Истории, 83). Все метафоры дьявола, все живые существа, его олицетворяющие, суть в то же время его имена. «Все эти имена дьявола к нему подходят, — говорит Храбан Мавр. — Он аспид, поскольку убивает тайно. Он василиск, когда открыто расточает яд. Лев, поскольку преследует невинных. Дракон, когда заглатывает беспечных с нечестивой ненасытностью» (Храбан Мавр, Об универсуме. Col. 231-232). Необходимая множественность дьявольских имен вытекала также из представления о личностном подходе дьявола к каждому грешнику: если дьявол каждому является по-своему, с учетом присущих данному человеку слабых мест (см. *Обличия дьявола*), то естественно предположить, что и имя, которым он называет себя, выражает не единую неизменную сущность демона (которой у него попросту нет), а ту его личину, которая отражает слабое место данного грешника, — тем самым имя является как бы общей собственностью дьявола и его жертвы. Такое представление нашло выражение уже у Григория Великого, у которого дьявол — «упряжная лошадь для тех, кого возбуждают богатство, и птица для тех, кого возносит гордыня» (Григорий, Моралии, 14). То или иное имя, которым называет себя демон, существует не само по себе, но лишь в отношении к кому-то; оно, в сущности, каждый раз рождается заново в момент проникновения дьявола в человека. Вот почему имя, которым называет себя демон, вступая в контакт с человеком, часто оказывается новым и необычным и больше никогда не повторяется. Изобретение демономанами новых имен для демонов практиковалось, видимо, уже во времена «еретического аскета» Присциллиана, который в своей «Апологии» проклинает тех, «кто поклоняется Сакласу, Неброэлю, Самаэлю, Вельзевулу, Насбодею, Велиалу и другими подобным...» (Присцилли-

ан. Апология. 17.29-18.9. Цит. по: Беррес. P. 63-64). В этом списке имена, заимствованные из Священного Писания, причудливо перемешаны с неологизмами, изготовленными по подобию библейских имен: это переплетение готовых и новосозданных имен (которые, при всем внешнем многообразии, по-прежнему будут похожи на библейских «Велиала», «Асмодея» и т. п.) останется характерной чертой демономании на протяжении многих веков.

Чтобы усыпить бдительность своей жертвы, демон нередко выбирает забавное, смешное имя. Так, согласно Боге, демон Верделет, чтобы понравиться женщинам и заманить их в свои сети, порой называет себя приятными и забавными именами, как то: Милый Лес (Jolibois), или Милая зелень (Vert-joli), или Святое Питье (Saint-Boisson). О том же говорит и Вейер: «Демоны часто дают себе смешные (ridicula) имена»: один, когда его вызывали, «назвал себя пучком перьев (plumarum fascem), другой сказал, что его имя — босоногий, третий просил называть себя розовым деревом» (Об обманах, гл. 22, § 27). Демоны дантовского «Ада» также называют друг друга забавными именами, напоминающими клички: Собачий Зуд, Косокрыл, Борода, Кривляка и т. п.

Представление об обманчивости демонов наводило на мысль о различии между их подлинными и мнимыми именами. Имя, которым называет себя демон, представляет собой такую же ложную личину, как и его внешность, — подлинный облик и подлинное имя демона чаще всего покрыты таинственным мраком. Вейер говорит, что «злые духи часто присваивают себе имена весьма порочных людей или (в качестве имени) названия мест, где эти люди живут» (Об обманах, гл. 5, § 4). Вереница демонических самоназваний столь явственным образом уходила в дурную бесконечность, что излагающий эту тему Вейер под конец не скрывает утомления: «Я рассержу читателя, если продолжу забавляться перечислением этих глупых имен, конца которых мы никогда не найдем» (Вейер, Об обманах, гл. 22, § 29). Ангелы, в отличие от демонов, не морочат голову смертным сомнительными именами, а предпочитают их вовсе не называть, отвечая на расспросы встречным вопросом, — в духе пушкинского «что в имени тебе моем?». Это видно из библейской истории об ангеле и Маное: «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? оно чудно» (Суд. 13:17-18).

Свою задачу демонологи видели в том, чтобы найти, перечислить и упорядочить подлинные имена дьявола. Номенклатура подлинных дьявольских имен выстраивалась на основании текста Библии с добавлениями из авторитетных греко-римских и иудейских источников. Одна из таких номенклатур («Этимологии» Исидора Севильского, 8:11) хорошо передает их причудливую разнородность: здесь фигурируют Феб, Диана, Сатурн, Вил, Вельфегор, Веельзевуб, Велиал, Бегемот, Левиафан и т. д.

Вейер в трактате «Об обманах демонов» (гл. 21) отказывается от смешения христианского и античного материала и кладет в основу своей номенклатуры дьявольских имен Священное Писание, добавляя сюда именования, вычитанные им из отцов церкви. Вот как выглядит эта номенклатура:

Аваддон, т. е. «губитель».

Ангел бездны (Откр. 9:11).

Ангел Господень (Пс. 34:5-6).

Ангел жестокий (Притч. 17:11).

Ангел сатаны (2 Кор. 12:7).

Асмодей.

Аспид (Пс. 90:13).

Бегемот.

Блудница Вавилонская (Откр. 17:1).

Бог века сего (2 Кор. 4:4).

Василиск (Пс. 90:13).

Власть, мироправитель тьмы века сего (Еф. 6:12).

Враг (Пс. 8:3).

Глупый царь (stultus rex) (Салоний, Комментарий на Екклесиаст).

Демон, т. е. «знающий».

Дракон («потому что подстерегает нас в засаде, губя нас отравленным дуновением»).

Дракон великий (Откр. 12:9).

Дух бесовский (Откр. 16:14).

Дух блуда (Ос. 4:12).

Дух боязни (2 Тим. 1:7).

Дух гнева (Иов. 4:9; Пс. 17:16).

Дух Египта (Ис. 19:3).

Дух злобы (Еф. 6:12).

Дух лживый (3 Цар. 22:22).

Дух мира сего (1 Кор. 2:12).

Дух нечистый (Зах. 13:2; Мф. 10:1 и др.).

Дух обольститель (1 Тим. 4:1).

Дух прорицательный (Деян. 16:16).

Дух усыпления (Ис. 29:10).

Дух, который не исповедует Иисуса Христа (1 Ин. 4:3).

Дьявол, т. е. «клеветник».

Животное земли (bestia terrae) (Григорий Великий, Комментарий на книгу Иова, 6:6).

Животное умопостигаемое (bestia intelligibilis) (Исихий, Комментарий на книгу Левит).

Зверь с семью головами (Откр. 17:3).

Злой дух от Бога (1 Цар. 16:15).

Змей (Быт. 3:1).

Змей изгибающийся (Ис. 27:1).

Змий древний (Откр. 12:9).

Изобретатель греха (autor peccati; Вейер имеет в виду библейское речение: «сначала диавол согрешил», 1 Ин. 3:8).

Имеющий державу смерти (Евр. 2:14).

Искуситель (например, Мф. 4:3).

Какодемон, т. е. «знающий превратно».

Клеветник братий наших (Откр. 12:10).

Князь мира сего (Ин. 12:31; 14:30; 16:11).

Князь, господствующий в воздухе (Еф. 2:2).

Косматый (Ис. 13:21).

Куропатка (perdix) (Иероним, Письмо к Дамасу).

Лев («потому что нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать»).

Левиафан.

Легион (Мк. 5:9; Лк. 8:30).

Лжец и отец лжи (Ин. 8:44).

Ловец (Пс. 90:3).

Маммона.

Медведь, «из-за своей жестокости» (Гизельберт).

Мерзость запустения (Мф. 24:15).

Молот (Иероним, Письмо к Дамасу).

Мститель (Пс. 8:3).

Обольщающий всю вселенную (Откр. 12:9).

Орел (Ос. 8:1).

Палач Бога (Dei carnifex; так Вейер называет «злого духа от Бога», мучающего Саула и «по должности своей» заслуживающего данное имя).

Превозношение (altitudo), восстающее против познания Божия (2 Кор. 10:5).

Противник ваш диавол (ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить) (1 Пет. 5:8).

Птицы небесные (Мф. 13:4, в притче о сеятеле, где, в интерпретации Вейера, говорится о демонах, носящихся в воздухе и пожирающих падающее с неба «зерно слова Божия»).

Сатана.

Сеятель плевел (Вейер имеет в виду притчу о сеятеле: Мф. 13 и др.).

Скорпион (Лк. 10:19).

Смерть (Толедский Собор).

Софист (Григорий Назианзин).

Старец (senex) (Салоний, Комментарий на Екклесиаст).

Тень смерти (umbra mortis) (Беда Достопочтенный).

Ужас ночной («ужас в ночи»: Пс. 90:5).

Царь над всеми сынами гордости (Иов. 41:26).

Чародей (maleficus) (Григорий Назианзин).

Человекоубийца от начала (и не устоял в истине, ибо нет в нем истины) (Ин. 8:44).

Яростный (Откр. 12:12: «диавол в сильной ярости»).

Очевидна неполнота этой номенклатуры. Сюда, например, можно было бы включить и зловещих и загадочных героев книги Иова: «Съест члены тела его, съест члены его первенец смерти. Изгнана будет из шатра его надежда его, и это низведет его к царю ужасов» (Иов. 18:13-14).

Чтобы создать на основе номенклатуры библейских имен дьявола соответствующую номенклатуру сущностей — различных индивидуальностей, демонологи углублялись в этимологию, позволяющую из разных имен дьявола извлекать различные наборы свойств. Подобные этимологии имени всегда перерастали в характеристику сущности, поскольку этимология воспринималась как способ проникнуть в характерологические глубины имени. Любопытно, что демонологи охотно дают рядом несколько противоречащих друг другу этимологий, нисколько не затрудняя себя вопросом о единственно правильной: на самом деле для них все этимологии правильны, если всесторонне описывают характер, скрытый в имени. Именно так — через обобщение всех известных им «этимологий» слова «дьявол» — Шпренгер и Инститорис описывают характер дьявола. «Слово дьявол (diabolus) происходит от dia (то есть duo, два) и bolus (то есть morsellus, укус, смерть), так как он несет двойную смерть; а именно — телу и душе. В переводе с греческого слово это означает "замкнутый в темницу". Это тоже верно, так как ему не разрешается вредительствовать столько, сколько он хочет. Слово дьявол равнозначно слову defluens (растекающийся), так как он растекся и разбился и в буквальном, и в переносном смысле. Он называется также демон, то есть пахнущий кровью, или вернее, пахнущий грехами, которых он столь жаждет» (Шпренгер, Инститорис, 115-116). Томас Лодж (Убожество разума...) из имени «дьявол» (в его интерпретации — «тот, кто делит») выводит сущность демонов (они — «делители», сеятели раздора) и несомненность их множественности.

Демонологи помнили и о том, что демоны — в прошлом ангелы, а это означает, что грехопадение могло отчасти изменить их сущность, а вместе с ней — и имя. Так, Люцифер («несущий свет») — после падения мог стать Люцифугом («бегущим света»). Окончание ангельских имен «-эль» (Рафаэль, Уриэль и т. п.) — трактовали порой как начало божественного имени «Элохим», т. е. как буквенное указание на изначальную связь ангелов с Богом; после падения ангелы должны были утратить эту часть своего имени. Сатана в трактовке богомилов был изначально Сатанаэлем, сыном Бога, который потерял божественную часть своего имени в результате победы над ним второго Сына — Христа.

Система дьявольских именований интерпретировалась самими же демонологами различно: то как сумма имен одного и того же существа — дьявола, то как сумма имен многочисленных демонов. В демонологии наблюдается самый широкий разброд мнений о том, какие имена Библии обозначают самого верховного дьявола, и какие — других демонов. Так, Шпренгер и Инститорис (115-116) считают, что слова «дьявол», «Велиал», «Вельзевул», «Сатана», «Бегемот» обозначают верховного дьявола, а Асмодей и Маммона — иных, подчиненных ему демонов; относительно Левиафана они сами же впадают в противоречие, видя в нем то особенного демона (115-116), то обличие самого Сатаны (149). Боден полагает, что Левиафан, Бегемот, Асмодей и даже Фараон — имена «великого врага» — Сатаны (О демономании ведьм, 3).

Несмотря на то, что в литургии дьявол в целом не играл большой роли, некоторые литургии, связанные с обрядом крещения, содержали весьма красно-

речивые экзорсизмы (см. *Экзорсизм*) с собственной богатой номенклатурой дьявольских имен: adversarius ludificus (насмешливый противник), serpens callidus (лукавый змей), veternosus pestiferus (немощный губитель), apostata angelus (ангел-отступник), draco (дракон), hostis antiquus (старинный враг), hostis crudelissimus (жесточайший враг), inimicus superbus (надменный недруг), inimicus occultus (тайный недруг), princeps superbiae (князь гордыни), spiritus callidus (лукавый дух), vastator antiquus (старинный опустошитель), victor antiquissimus (древнейший победитель) (Келли).

В средневековом фольклоре и литературе имена дьявола довольно часто превращались в самостоятельные характеры: так, в некоторых средневековых пьесах Люцифер — князь ада, а Сатана — его посланник. Средневековая драматургия создала собственную богатую номенклатуру дьявольских имен. Помимо традиционных библейских и греко-римских мифологическим имен, мы находим здесь бесчисленные комические клички, такие как Tenebrifer («носитель тени» — парафраза имени «Люцифер» — «светоносный»), Cocornifer («рогоносец»), Schonspiegel и Spiegelglanz (немецкое «красивое зеркало» и «блеск зеркала»; оба имени имеют в виду умение дьявола играть на женском тщеславии), Krumnase (немецкое «кривой нос»), Pantagruel (имя, использованное позднее в романе Рабле), Gargorant, Galast, Malost, Libicocco, Lisegangl, Puk, Rosenkrancz (но не Гильденстерн!), Funkeldune; аллегорические имена — например, Abisme (французское «бездна», «ад»), Frauenzorn (немецкое «женский гнев»); названия явлений природы — Tempeste (буря), Foudre (молния), Orage (ураган).

ИМИТАТОР

Демонам отказано в причастности к бытию, к Божественному миропорядку; тем, кто не может участвовать в бытии, остается ему подражать. Постоянно направленный на чужое ему бытие, чутко реагирующий на происходящие в нем события — в той мере, конечно, в какой они ему доступны, — дьявол проявляет себя как подражатель, имитатор, пародист. Первое же деяние дьявола — попытка уподобиться Богу и даже стать выше его — обернулась скверной пародией; эту пародийную линию дьявол продолжает и дальше. Иногда он подражает деяниям Бога вполне сознательно — и тогда пародия-имитация граничит с высмеиванием, злой *игрой*; иногда же его действия против его воли оборачиваются жалкой пародией — в этом случае сам дьявол становится жертвой Божественной игры-*обмана*.

Установка на подражание, пародию, имитацию во многом определяет демонические метаморфозы. Принимая различные обличья (см. *Обличья дьявола*), дьявол «имитирует» — святые отцы нередко используют здесь глагол imitare. Так, желая напугать ночью епископа Датия Миланского, дьявол «имитирует (coepit imitari) рычание львов, блеяние скота, крики осла, шипение змей, хрюканье свиней, свист землероек»(Григорий Великий. Диалоги. Lib. II, cap. IV. Col. 225).

Другое слово, определяющее эту установку дьявола — aemulatio, обозначающее имитацию-соперничество, подражание с целью превзойти образец. По мнению анонимного автора «Жития св. Евгении, девственницы и мученицы», «святость всегда вызывает соперничество врага (semper sanctitatem aemulatio sequitur inimici)» (Cap. XVII. Col. 615).

Моменты соревнования (aemulatio) и искажающей пародии (interpolatio) неразделимы в дьявольской имитации. Демоны одновременно пытаются и соревноваться с Богом, и пародийно извращать его творение. Так, Тертуллиан, чрезвычайно чувствительный к теме имитации-пародирования, именует дьявола в этой связи одновременно и aemulus — «соперник, соревнователь», и interpolator — «искажитель» (мы бы скорее сказали — «пародист»). Дело дьявола — «извращать истину (cujus sunt partes intervertendi veritatem)»; он «даже самим священным таинствам подражает в идольских мистериях. И он сам крестит некоторых, — тех именно, кто верит в него и верен ему: он обещает взамен снятие грехов в этой купели. ... Ведь и первосвященнику своему он установил единобрачие [имеется в виду жрец Рима — А. М.]; у него есть и девственницы, есть и аскеты»; он стремится «приноровить божественные тексты и сочинения святых мужей к чуждой и подражательной вере, заимствуя мысль из мысли, слова из слов, притчи из притч» (Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. 40. С. 126. Перев. А. Столярова). «Мы, познав Бога, и соревнователя (aemulum) его обнаружили; открыв Создателя, мы сразу схватили и исказителя (interpolatorem)...» (Тертуллиан. О зрелищах. II, 12. PL, 1. Col. 633). В трактате «О женских украшениях» Тертуллиан клеймит моду на крашеные ткани: «Не нравится Богу то, что он сам не производил. Не то чтобы он сам не мог велеть овцам рождаться пурпурными или голубыми — мог, но не хотел: а чего Бог сам не захотел, то и не следует изобретать (quod Deus noluit utique non licet fingi). «Нехорошо все то, что исходит не от Бога, создателя (auctor) природы. Понятно, что исходит это от дьявола, искажителя (interpolator) природы» (I, 8. P. 78).

Итак, если Бог — создатель природы, то дьявол, мнящий себя соперником Бога, выступает последовательным искажителем природы и Божественных замыслов. Так, пародируя воскресение из мертвых, он может показывать «как бы восставшими из мертвых тех, кто притворялся мертвым и погребенным». Он последовательно пародирует и весь Божественный план по спасению человечества: «когда были пророки — он воздвигал лжепророков; когда были апостолы — лжеапостолов; когда явился Христос — лжехристов; когда введены были здравые догматы — он ввел испорченные» (Иоанн Златоуст. О Лазаре, слово IV. Col. 1010).

Дьявол имитирует все Божественные деяния, таинства, обряды, чудеса. В «Житии св. Мартина» Сульпиция Севера в сцене встречи святого с дьяволом последний, по мнению современного исследователя Жака Фонтена, не просто является в человеческом обличье, но самой этой метаморфозой пародирует боговоплощение. На это указывает использованная Севером формула «humana specie adsumpta — воплотившись в человеческий облик». «Воплощенный дья-

вол — в этом нет преувеличения, поскольку перифраза Сульпиция имеет ясно выраженный теологический оттенок. Глагол adsumere в христианской латыни слишком часто используется для обозначения Боговоплощения... Это предполагает настоящую пародию воплощения, что вполне в манере того, в ком Тертуллиан с самого начала видел исказителя (interpolator) деяний и творений Бога» (Фонтен. Vol. 2. P. 573).

В одном из рассказов Кассиана демон, принимаемый монахом за ангела и вестника Божьего, пытается заставить его разыграть свой вариант жертвоприношения Авраамом Исаака: демон, «словно Бог, приказал ему принести в жертву собственного сына, находившегося вместе с ним в том же монастыре, дабы этим жертвоприношением он [монах] сравнялся в достоинстве с Авраамом-патриархом». Монах был уже готов это сделать, но мальчик, к счастью, убежал (Кассиан. Собеседования. Coll. Col. II, cap. VII. Col. 534). Юстин Мученик истолковывает использование хлеба и воды в мистериях Митры как дьявольское подражание христианскому причастию (Шютце. S. 99).

В сцене казни свв. Перпетуи и Фелицитаты дьявол в качестве орудия убийства приготовляет для них огромную и свирепейшую корову (ferocissima vacca), тем самым «подражая их полу (sexui earum etiam de bestia aemulatus)» (Страсти святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты. Cap. VI, 3. Col. 54).

Отношения демонов со святыми, с которыми они вообще по-своему очень тесно связаны (см. *Святые и демоны*), пронизаны мотивом имитации-соперничества: демоны парадоксальным образом оказываются очень похожими на святых — они так же бодрствуют, постятся, поют псалмы, порой имитируют молитву.

Являясь в келью св. Мартина в обличье змея, дьявол подражает всем его привычным действиям: «Начал змей ходить в его пещеру, оставался с ним один на один (solus cum solo), когда тот молился — он перед ним растягивался, когда тот лежал — и он с ним лежал (eoque orante se ante illum sternere, et cum cubante pariter cubare). Но святой муж, нисколько не устрашаясь, протягивал к его пасти руку или ногу и говорил ему: "Если получил разрешение так делать — я не запрещаю"» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. II, cap. XVI. Col. 257).

Имитируя святых — порой с целью их превзойти, порой с целью вызвать у них страх, — демоны сами осознают всю тщету своих усилий. Это видно из эпизода из «Речений старцев», где сам дьявол прекрасно описывает свои отношения со святым:

«Шел однажды авва Макарий, возвращаясь с болота в свою келью, и нес пальмовые листы; и встретился ему на пути дьявол с серпом (cum falce messoria). Хотел он поразить авву этим серпом, но не смог, и сказал тогда ему: "Великое насилие терплю я от тебя, о Макарий, ибо не могу тебя превзойти. Ведь все, что ты делаешь, делаю и я: ты постишься — а я совсем не ем, ты бодрствуешь — а я совсем не сплю. Но есть одно, в чем ты меня превосходишь". И спросил у него авва Макарий: "Что же это?" Ответил дьявол: "Смирение (humilitas) твое, из-за которого я не могу тебя превзойти"» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libell. 15, 26. Col. 959).

Впрочем, дьявол пытается подражать даже христианским добродетелям: и в терпении — великой христианской добродетели, пишет Тертуллиан, «дьявол соревнуется с Господом (Domino diabolus aemularetur) ... учит и своих подобающему терпению»; например, тому терпению, которое связывает супругов, заключивших брак по расчету, и т. п. (Тертуллиан. О терпении. Cap. XVI. Col. 1273-1274).

Если дьяволу отказано в соучастии в бытии, то единственное, что ему остается, — эта описанная выше пародирующая направленность на бытие, проявляющаяся в игре метаморфоз, в «зеркальности», в искажающих, ложных имитациях бытия. В конечном итоге дьявол стремится охватить своими имитациями все явления бытия, всю Божественную историю, в частности, историю Богочеловека, от непорочного зачатия до вознесения. Доведенная до такой полноты, эта череда имитаций образует по-своему целостную картину — некое анти-бытие, анти-царство (см. *Царство дьявола*), последовательно отражающее (разумеется, искаженно) истинное бытие и истинное царство. Так, из представления о дьяволе — имитаторе-исказителе развивается идея об анти-мире дьявольских фикций, симметричном истинному миру. С наибольшим педантизмом эта симметрия проведена в учении об *антихристе*, который является «анти-Христом» именно в том смысле, что последовательно пародирует все фазы жизни и деяний Христа.

ИНКУБЫ И СУККУБЫ

Демоны, принимающие мужской (инкуб, от лат. incubare — «лежать на») или женский (суккуб, от лат. succubare — «лежать под») облик и вызывающие ночной кошмар или вступающие в половую связь с человеком (с точки зрения ученой демонологии — имитирующие половую связь).

Идея инкубата сочетает два представления: первое из них — о тяжести, обездвиживающей и удушающей ночью человека; второе и, вероятно, вторичное — о ночной половой связи с неким нечеловеческим существом (демоном). Представление о демоне-душителе восходит к присутствующему в мифологии многих народов образу ночного агрессора («мара»), садящегося на грудь и вызывающего удушье и обездвиживание. «Латинское incubus, германское mar/mare, старонорвежское mara, староанглийское maere, староирландское mar/mor — все эти именования ассоциируются с тем, кто напрыгивает, давит, стискивает» (Кисслинг, I). Отсюда — термин incubus в современной теории сна: классический ночной кошмар у взрослых, заставляющий человека просыпаться с ощущением тяжести в груди.

Вплоть до XII в. представление о ночном демоне-соблазнителе существовало главным образом в форме народных сказаний, к которым богословие относилось скептически. Именно так, как о распространенном народном поверье, рассказывает об инкубе Макробий: «Видение (phantasma или visum) нисходит на нас в момент между бодрствованием и сном, в так называемом "первом облаке сна". В этом дремотном состоянии человек думает, что он еще бод-

рствует, и воображает, что видит призраки, устремляющиеся на него или блуждающие вокруг... К этому типу принадлежит и инкуб: согласно народным верованиям, он напрыгивает на людей во сне и давит их тяжестью, которую они вполне могут на самом деле ощутить» (Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона. I, 3, 7. P. 89).

Бурный интерес к теме возникает с XII в., что связывается некоторыми исследователями с крестовыми походами, поскольку на Востоке легенды такого рода пользовались особой популярностью (Кисслинг, 22). Теорию сексуальной стороны инкубата одним из первых разработал парижский епископ Гильом Овернский (ок. 1180—1249): демоны сами не способны на полноценные сексуальные сношения, но умеют создавать некую иллюзию таковых, и делают это столь успешно, что женщина, имевшая с демоном сношение один или два раза, думает, что имела их пятнадцать или шестнадцать раз; семя они воруют на стороне, а потом вдувают его в женское чрево — идея, которую Гильом доказывает ссылкой на португальских ведьм, очевидным (как ему казалось) образом забеременевших от ветра (Об универсуме, 2:3:25).

Описание ночного посещения инкуба имеется в «Золотой Легенде» Якоба Ворагинского: когда св. Эдмунд, после долгих ночных штудий, «внезапно заснул, забыв перекреститься и подумать о Страстях нашего Господа, дьявол налег на него, и так тяжко, что он ни одной рукой не мог перекреститься и не знал, что делать, — однако, по милости Бога, он вспомнил о его благословенных Страстях, и тогда враг потерял всю свою силу и упал с него» (Житие св. Эдмунда).

К XVI веку учение об инкубате обогащается огромным количеством противоречивых деталей. Высказывается масса предположений о характере полового акта с инкубом: он протекает «с наивысшим наслаждением» (Грилландус, «Трактат о ведьмах», 1592), «необычайно чувственно» (Жакье), или напротив, «он не несет никакого наслаждения, но ужас» (М. Гваццо, «Компендиум ведьм», 1608), он «холоден и неприятен» (Реми); после такого акта его участники чувствуют себя «расстроенными и ослабленными», а некий мужчина, которого суккуб не отпускал целый месяц, даже умер (Кисслинг, 39). Укореняются представления о крайней агрессивности инкубов (так, Тома из Кантемпре утверждает, что инкубы атакуют женщин даже в исповедальне; по Лютеру, излюбленное место засады инкубов — вода, где они, приняв вид водяных, совокупляются со своими жертвами и зачинают потомство) и о смертельной опасности сношений с ними. Английский монах Томас Вальсингам рассказывает ок. 1440 г., что одна девушка умерла три дня спустя после того, как «осквернил ее дьявол», от страшной болезни, которая раздула ее тело, как бочку; Цезарий Гейстербахский повествует о женщинах, одна из которых поплатилась жизнью за дьявольский поцелуй, а другая — всего лишь за пожатие руки невидимого инкуба (Диалог о чудесах, 164).

Инкубу приписывали необычную физическую природу: его член изображается раздвоенным; похожим на змею; на железный прут; на горящую головню; на член мула; он ледяной, как, впрочем, и сперма демона. Обитают инкубы, по мнению Готфрида Монмутского (XII в.), «между луной и нашей зем-

лей» («История королей Британии»; цит. по: Кисслинг, I). Связь с суккубом могла длиться целыми десятилетиями (чего, кажется, нельзя сказать о связях с инкубами). Так, священник-ведьмак Бенуа Берн, сожженный в возрасте восьмидесяти лет, признался, что жил с демоном по имени Гермиона сорок лет; при этом демон оставался невидимым для окружающих (Боден. О демономании ведьм, 119).

Средневековье оставило многочисленные предания о соблазнительницах-суккубах, атакующих и святых отшельников, и доблестных рыцарей; эти суккубы нередко обнаруживают склонность к оборотничеству, что роднит их с образами, подобными Мелузине. Английский отшельник Ричард Ролли (XIV в.) сам описал посещение суккуба: однажды ночью к нему в постель пришла «очень красивая женщина, которую я видел раньше и которая сильно любила меня самой благородною любовью»; Ролли, боясь, что она заставит его согрешить, был готов вскочить с постели, осенить себя крестным знамением и испросить благословения Святой Троицы для них обоих, но она держала его так крепко, что он не мог ни пошевелиться, ни говорить (этот мотив обездвижения очень характерен для историй о посещениях ночных демонов). Ролли понял, что ночная посетительница была «не женщиной, но дьяволом в облике женщины», произнес про себя: «О Иисус, как драгоценна твоя кровь!» и пальцем сделал знак креста у себя на груди: демон тут же исчез (Кисслинг, 30). То же действие спасает в последний момент и сэра Персиваля — героя романов о короле Артуре. К острову, на котором пребывает сэр Персиваль, в полдень подплывает корабль с «женщиной великой красоты»; она угощает рыцаря яствами, а также вином в количестве, явно чрезмерном для сэра Персиваля, и приглашает сопроводить ее в постель; когда они укладываются туда обнаженные, взгляд рыцаря случайно падает на красный крест на рукояти его меча, — это приводит его в чувство, он делает знак креста, и суккуб исчезает (Мелори, Смерть Артура, II, 915-920).

Инкубы и суккубы нередко принимают облик умерших. В истории, рассказанной в XIII в. Уолтером Мепом, а позднее повторенной и Лютером в «Застольных беседах», к некому рыцарю вернулась его мертвая, недавно похороненная им жена; она предложила ему остаться с ним до тех пор, пока он не произнесет некое проклятие. Рыцарь прожил с воплощенным дьяволом несколько лет вполне счастливо, и суккуб даже родил ему детей, однако в один прекрасный день рыцарь в забывчивости произнес-таки фатальное проклятие, и дьявол мгновенно улетучился (Кисслинг, 41). В истории, рассказанной польским автором XVII в. Адрианом Регенвольсом (имела якобы место в 1597 г. в Вильно), некий юноша (Захария), получив от родителей любимой девушки (Бьетки) отказ в ее руке, впал в меланхолию и удавился, но через некоторое время явился к возлюбленной со словами: «Я пришел, чтобы выполнить свое обещание и жениться на тебе». Бьетка, — несмотря на то, что она прекрасно поняла, с кем имеет дело, — согласилась. Состоялся форменный брак, но без свидетелей: ведь все близкие Бьетки знали, что Захария умер. Несмотря на принятые предосторожности, вскоре повсюду разнеслась молва, что Бьетка

замужем за духом, и народ стекался отовсюду посмотреть на молодоженов. Эта популярность принесла Бьетке немало денег, так как дух умел весьма удачно пророчествовать и охотно занимался этим за мзду; однако на вопросы он отвечал лишь заручившись предварительно согласием жены. Через три года некий итальянский маг, домашний демон которого ускользнул из магического кольца, куда он был заключен, узнал в муже Бьетки беглеца, заключил его снова в свое кольцо и увез в Италию (Регенвольс, 92).

В легендах об инкубате, варьирующих на все лады легенду о Мелузине, человек часто ведет с суккубом (инкубом) долгую и вполне счастливую жизнь и имеет благополучное потомство, однако в конце концов суккуб (инкуб) все же исчезает после нарушения своим смертным партнером некого запрета. Эдрик Уальд, западно-английский феодал (в рассказе Уолтера Мепа), наткнулся ночью после охоты на ярко освещенный дом, в котором обнаружил компанию женщин (разумеется, суккубов), одна из которых была настолько прекрасна, что рыцарь, осознавая всю опасность подобной связи, все же схватил ее и, преодолев ожесточенное сопротивление ее подруг, увез домой, а впоследствии женился на ней. Позднее Эдрик нарушил наложенное на него женой-суккубом табу — никогда не упоминать ее «сестер», в компании которых Эдрик ее встретил, — и жена-демон растворилась в воздухе, оставив, однако, мужу прекрасного сына Эльфнота (буквально: храбрость эльфов), ставшего благочестивым христианином (цит. по: Кисслинг, 44-45).

Многие неординарные личности эпохи Средневековья и Возрождения считались отпрысками инкубов и женщин. Шпренгер и Инститорис (189) подвели под это верование своеобразное физиологическое обоснование. Дети, рожденные якобы от демонов (а на самом деле при использовании чужого семени), часто бывают сильнее и лучше обычных: это объясняется тем, что «демоны могут знать силу излитого семени», выбирать наиболее благоприятное время для соития и подбирать наиболее подходящую женщину. Получается, что инквизиторы странным образом приписали демонам заботу об улучшении человеческого рода. Между тем инкубатом объясняли главным образом рождение злодеев, хотя и выдающихся: от связи ведьм и инкубов рождаются malefici, «монстры»; ребенок некой Анжелы де ла Барт имел голову волка и хвост змеи (Кисслинг, 40). Сыном дьявола, например, считали Аттилу (Роскофф, II, 6). Знаменитый «Роберт Дьявол», герцог Нормандии, отец Вильгельма Завоевателя, прославившийся своей невероятной жестокостью, во французской средневековой литературе превратился в мифическое порождение демона и герцогини Нормандии; прожив полную злодеяний жизнь, он покаялся и стал святым отшельником, — из чего следует, что, согласно средневековым представлениям, сын демона «за отца не отвечает» и может, в отличие от самого демона, рассчитывать на искупление грехов и спасение.

Разновидностью истории о Роберте Дьяволе можно считать английский роман XV в. «Сэр Гаутер». Молодая женщина имеет связь с демоном, явившимся ей под кустом орешника в обличии «благородного лорда»; он сам предупреждает свою жертву, что зачатый от него ребенок будет дик и жесток, и ребенок



Совет демонов и зачатие Мерлина. Северная Франция, ок. 1290.

действительно проявляет свирепый нрав с самого рождения: он иссушает груди всем своим кормилицам, так что за девять месяцев умирают девять нянек. Став взрослым, он совершает массу злодеяний, например, сжигает в церкви монахинь. Однажды, в момент раздумья, Гаутер спрашивает мать, кто же он на самом деле, и она рассказывает ему всю правду, после чего сын инкуба раскаивается и получает прощение у самого папы (Кисслинг, 48).

К немногим светлым личностям, рожденным в результате инкубата, можно отнести волшебника Мерлина; однако характерно, что литературные версии легенды о Мерлине стремятся изобразить его чудесные способности следствием не его полудемонической природы, но божественного вмешательства в изначально гнусный план демонов. Так, в романе «Мерлин» Лавлича Скорняка (ок. 1450) демоны собираются на совет после опустошительного для них нисхождения Христа в ад и думают, чем отомстить. Один из них, обладающий даром «сеять семя в женщин и вынуждать их беременеть», предлагает породить чудовище, способное составить антитезу Христу. Девственница, выбранная для исполнения этого плана, действительно совершает грех в момент умопомрачения, но быстро приходит в себя и обращается с мольбой к Богу, который превращает зачатое дитя из монстра в доброго и мудрого волшебника.

Под влиянием мистико-эзотерических учений, и прежде всего неоплатонизма (с его благожелательными демонами-посредниками между земным и горним миром) возникает стремление к поэтизации инкубата, у истоков которой стоит, вероятно, итальянский теолог Лодовико Синистрари, заявивший в своем трактате «О демониакальности и инкубах и суккубах» (кон. XVII в., опубликован в 1875), что «в результате связи с инкубом природа человека не только не деградирует, но, напротив, облагораживается» (цит. по: Кисслинг, 77). Эта мысль открыла путь к возвышенному образу демона-любовника в романтической поэзии XIX в. В русской поэзии есть уникальное стихотворение, подробно, с физиологической точностью передающее весь ужас явления ночного

гостя — инкуба. Это стихотворение «Стень» (1831) Дмитрия Петровича Ознобишина.

Стень

Я спал! полночный сон глубок!..
Таинственный вошел без шума...
Ко мне на грудь, как льдина, лег:
И сердце обложила дума.

Невольный вкрался в душу страх:
Мой вопль погиб во тьме без звука...
И на сомкнувшихся губах
Ужасная застыла мука.

Он яд в уста мои точил...
Я чувствовал, как гасли силы,
Как кровь сосал он, как давил,
И веял холодом могилы.

Недвижный, телом я дрожал,
Глаза раскрыть напрасно силясь...
Студеный пот по мне бежал
И жилы все, как струны, бились.

Вдруг в мысль он молнией проник...
Всхолмились волосы на темя...
И этот миг, страданий миг, —
Тысячелетий обнял бремя.

И я был жив, и жить я мог...
Без чувств... скорбя... Душой взмолился,
В отчаяньи воскликнул: «Бог!
Даруй мне смерть»... И пробудился!...



Волшебник Мерлин — сын инкуба — встречает в лесу фею Вивиану. Книжная миниатюра, Лимож, нач. 15 в.

ИСКУШЕНИЕ

Испытание веры, которое дьявол осуществляет при попущении Бога. Искушение связано с проблемой веры как доверия, и здесь отношения Бога и человека заведомо несимметричны. Человек должен доверять Богу и не должен его искушать, поскольку Бог «обретается неискушающими Его» (Прем. 1:2). Бог же, напротив, не доверяет человеку («Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки: тем более — в обитающих в храминах из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли» — Иов. 4:18-19) и должен постоянно искушать его: «Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (Иак. 1:12). Давид в псалме приветствует иску-

шающего Бога: «Ты испытал сердце мое, посетил меня ночью, искусил меня и ничего не нашел; от мыслей моих не отступают уста мои» (Пс. 16:3). Христос, позволив искушать себя дьяволу, дает в этом смысле пример для человека: он «хотел быть искушаемым для нашего наставления, чтобы показать, что человек не может жить в этом мире без искушения... Ибо как луч солнца кажется наполненным пылью, так и этот мир полон дьяволов» (Жан Мьело, перевод «Зерцала человеческого спасения», 1448 г., цит. по: Эрих, 102).

Дьявол не может применять к человеку прямое насилие (этот богословский тезис, впрочем, неприменим к легендам, несущим на себе печать народной демонологии), а потому его воздействие на человека ограничено актом искушения, которое представляет собой одновременно и исследование души, и провокацию, стимулирующую в душе ответное движение греха. Искушая, дьявол пытается и заглянуть в глубину человеческой души (которая сама по себе для него не открыта — см. *Знание и незнание*), и побудить ее к ответной реакции согласия. Сам глагол temptare многозначен: его первичный смысл — «щупать-пробовать», и лишь затем — «искушать». Тертуллиан играет на этой многозначности: «Дело дьявола — пробовать, что в тебе есть, не захочешь ли чего (tentare quod in te est, an velis). А там, где чего захочешь, — там он тебя себе и подчинит, не изменяя твою волю, но пользуясь случаем [уже возникшей в тебе] воли (non operatus in te voluntatem, sed nactus occasionem voluntatis)» (Тертуллиан. О поощрении целомудрия. Cap. II. Col. 916).

Цель искушения человека дьяволом — не дать осуществиться божественному плану нашего спасения; кроме того, существовало мнение, что искушая человека, дьявол не просто желает из зависти его гибели, но еще и стремится уподобить человека себе, сделать его «товарищем своего осуждения» (Вейер, Об обманах, гл. 3, § 2) «товарищем в скорби» (Марло, 201, 207) (см. также *Враг и друг*).

В состоянии земной жизни человек не может быть свободен от искушения: его следует ожидать всегда, в любой момент дня и ночи, ибо, как сказал сам Христос, «невозможно не придти соблазнам» (Лк. 17:1). Характерный диалог двух старцев-монахов показывает, до какой степени были связаны понятия «мира сего» и «искушения»: «Некий старец пришел к другому старцу и говорит ему: “Я уже умер для этого мира”. Другой же отвечает: “Не доверяй самому себе, пока не выйдешь из этого тела. Ибо хотя ты и говоришь: я умер, дьявол-то совсем не умер, а его способы творить козни бесчисленны”» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III. 116. Col. 782).

Богословы предпринимали многочисленные опыты классификации искушений (или соблазнов, scandalum — понятие, до неотличимости близкое искушению). «Есть различные разновидности соблазнов (scandalorum genera), — пишет Петр Хризолог. — К первой относятся те, что порождены дьявольским обманом (fraus). Ко второй — те, что породила человеческая хитрость (calliditas). К третьей — те, что возникают из нашей сомнительной и беспечной природы. От дьявола исходят те соблазны, которые обманывают своим видом, которые изображают из себя благо, а приносят зло. Таков соблазн, который был Ада-

му: обещал божественное, а украл у нас человеческое. Таков и соблазн, исходивший от Петра, когда он сказал: "Господи! да не будет этого с Тобою!" (Мф. 16:22). Когда лживо изображал, что горит любовью (cum fervere se nimio amore mentitur), хотел на самом деле упразднить (vacuare) триумф креста» (Петр Хризолог. Проповедь XXVII. Об отвержении соблазна. Col. 276).

Различали также искушение желаниями и искушение несчастьями (Шпренгер, Инститорис, часть II, гл. 1). И радость, вызванная наслаждениями, и меланхолия, вызванная страданиями, ведут к дьяволу — в этом смысле поистине «все равно, страдать иль наслаждаться»; дьявол, существо многоликое и многоязычное, может говорить и языком желания, и языком палача, от чего смысл его «речи» не меняется.

Подступая к человеку с искушениями, демон следовал особой тактике, выстраивая искушения в своего рода боевой порядок. Искушения следовали друг за другом не хаотично, но в согласии с этой тактикой дьявола — и всякому духовному воину следовало эту вражескую тактику знать.

Когда человек «считает себя усердным и деятельным в аскетической жизни», дьявол «хитро и незаметно проникает в душу посредством гордыни и, обосновавшись там, губит ее... Подобно тому как самые смелые воины сначала расходуют малые стрелы и лишь потом, если враг продолжает напирать, извлекают самое мощное оружие — меч; так и дьявол сначала пустит в ход свои первые козни и лишь потом достает свой меч — гордыню. Каковы же эти его первые козни? Чревоугодие, сладострастие, блуд. Они одолевают в наибольшей степени юные души; за ними следует любовь к деньгам, скупость и им подобные. Бедная душа эти козни отклонит, и чрево обуздает, и сладострастия, подчиненного чреву, избежит силой невинности, и злато презрит, — а тут мастер бед, теснимый со всех сторон, и подчинит себе беспорядочные движения (ἄτακτον κίνησιν) души, и наполнит ее гордыней, чтобы она недостойно возвысилась против сестер своих...» (Житие св. Синклетики. 48. Col. 1515).

Итак, самое сильное искушение — это искушение *гордыней*, которая, как мы уже видели, беспричинна в том смысле, что не имеет никаких основ, «причин» в человеческой природе: она представляет собой искусно вызываемый дьяволом «беспорядок души». Поэтому, видимо, считалось нелегкой задачей — спровоцировать человека (тем более праведника) на грех гордыни. Самый же простой вид искушения — искушение запретными плотскими желаниями и наслаждениями, тем, что в христианской системе ценностей рассматривается как дьявольское. Главное место занимает тут сексуальное искушение, — оно требует от святого сильных средств противодействия, вплоть до частичного самосожжения. Когда к святому Патерниану явилась (подняв предварительно под окном кельи чудовищный шум) квази-девушка, якобы посланная хозяином за водой и заблудившаяся в лесу, святой запретил ей войти, но она заявила, что если ее разорвут дикие звери, вина падет на схимника; святой впустил ее и указал ей угол в глубине кельи; почувствовав возбуждение, он вспомнил, что «блуд карается огнем», зажег огонь и простер над ним руку, — однако огонь, не тронув старца, метнулся, подобно молнии, в угол кельи, и дьявол



"Дьявольское искушение суетной славой" ("Temptatio diaboli de vana gloria"). "Ars moriendi". Париж, Национальная библиотека. Очевидно, XV в.

с воем исчез (Роскофф, II, 182). Для святого Мартиниана подобная история окончилась гораздо хуже: дьявол подослал к нему блудницу, и святой почти соблазнился, но вовремя опомнился и, прыгнув в костер, сжег себе ноги, после чего, лежа на земле, погрузился в благодарственные молитвы; блудница, увидев этот подвиг, раскаялась и тоже стала святой (Деяния святых, 13 февраля). Другой способ изгнания сладострастных искушений — созерцание разлагающегося трупа любимой женщины (см. *Борьба с дьяволом: «Memento mori»*).

Менее сильных ответных действий требовало искушение едой: святой Конрад, когда дьявол соблазнял его жирными курами и ватрушками, оставлял лакомства лежать на солнце, пока в них не заводились черви; желание свежих фиников, росших рядом с обиталищем святого, усмирялось катанием в терновнике (Деяния святых, 19 февраля).

К дьявольским соблазнам, по мнению средневековых монахов, относился и приятной запах, как о том свидетельствует житие святого Иордана, руки которого в один прекрасный день, к изумлению братии, стали издавать неописуемо приятный запах. Иордан даже вынужден был прятать руки, чтобы не про-

слыть неоправданно за святого, так как тогда еще не осознавал своей святости. В этой ситуации монах чувствовал себя столь неуютно, что стал молить высшие силы об устранении незаслуженного запаха, и запах был убран, а Иордана поставили в известность, что его действительно искушал таким образом дьявол (Деяния святых, 13 февраля).

Однако дьявол, изощренный софист и психолог, искушает не только «дьявольским», — он может искушать и «божественным»: он может, мнимо принимая точку зрения Бога, вполне логично развивать его заповеди, — может хозяйствовать со своей софистической логикой в мире Божественных установлений, внешне как бы способствуя их упрочению, но на самом деле стремясь лишь погубить святого физически или духовно. Святые отцы хорошо знали библейские слова: «Змей был хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3:1; в латинской версии сказано: callidior, что можно понять как «мудрее»). «Прежде всего вы должны распознавать обман древнего змея и его наущения, который обманывает вас как бы мудростью, и как бы на законных основаниях пробирается в вашу душу», — наставляет Псевдо-Климент (Воспоминания. Lib. IV, cap. XVII. Col. 1337-1338). Спасти из этой западни не могут ни доводы, ни аргументы, но лишь совершенно иррациональный прорыв к правде, внезапное распознание демонического в облике божественного (впрочем, изредка святые пускаются и в диспуты с демоном).

Здесь, на этом пути духовного искушения «рациональными» и как бы «справедливыми» аргументами, и подстерегал средневекового человека грех гордыни. Отшельнику Герону демон, принявший облик ангела, предложил броситься в колодец, уверяя его, что он в милости у Господа и ангелы его подхватят. Отшельник бросился, но ангелы его не подхватили (Коллен де Планси, 334). Святому Николаю, отшельнику, дьявол явился в обличии богатого купца и попытался убедить его вполне резонными аргументами, что его опытность принесет ему гораздо больше пользы среди людей, чем в одиночестве (Деяния святых, Жизнь св. Николая, 22 марта). Перед святым Гутлаком однажды предстали двое демонов, которые привели ему массу доводов в пользу того, чтобы усилить пост и воздержание: ведь чем слабее становится он в этом мире, чем ниже он тут опускается, тем сильнее станет он в мире горнем, тем выше там поднимется; итак, он должен есть лишь на каждый седьмой день, ибо подобно тому как Бог шесть дней творил, а на седьмой отдыхал, так и человек должен шесть дней предаваться труду воспитания своего духа, умерщвляя плоть, и лишь на седьмой дать плоти отдых и поесть. Гутлак не стал ввязываться в полемику и на все эти вполне резонные богоугодные аргументы ответил одним лишь пением 58 псалма: «Избавь меня от врагов моих, Боже мой!», — демоны тотчас исчезли, а святой назло им схватил кусок ржаного хлеба и приступил к своей ежедневной трапезе (Деяния святых, 2 апреля).

Похожий ход — в поведении демона из жития святого Иордана: святой заболел и лег в постель, но явившийся ему «ангел света» упрекнул его в слабости и заявил, что Иордану, как отцу проповедующего ордена, подобает лежать не в постели, но на земле; тот так и поступил, но почувствовал себя столь

плохо, что вынужден был снова лечь в постель. На следующую ночь лже-ангел попытался повторить свой розыгрыш, но старец заявил ему, что он злоупотребил его простотой «и плюнул дьяволу в рожу» (Роскофф, II, 177-178).

Своеобразную логичность проявляет и дьявол, который является некоему пилигриму в облике св. Иакова, рассказывает ему о несчастьях и невзгодах мира и под конец говорит, что пилигрим будет благословен, если в честь св. Иакова покончит с собой. Пилигрим так и делает — но св. Иаков добивается его воскрешения. Юноше, который впал в грех блудодейства, дьявол, явившись в том же облике св. Иакова, доказывает, что единственный способ искупить его грех — отрезать себе половые органы, а затем покончить с собой. Юноша так и делает, но св. Иаков опять «отменяет» всю эту интригу дьявола и воскрешает грешника (Якоб Ворагинский. Золотая легенда: О св. Иакове).

Не менее логичен он и в «Житии св. Юстины» из «Золотой Легенды» Якоба Ворагинского. Явившись к этой девственнице также в обличии девственницы, дьявол напоминает ей завет Бога: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:22) и выражает опасение, что, сохраняя девственность, они проявят непослушание и будут осуждены Богом и ввергнуты в ужасные муки.

Демоны могут являться в виде ангелов или даже самого Христа и сообщать монаху, что его аскетические труды увенчались полным успехом и он немедленно будет вознагражден за них. Монах должен понимать, что блеск и помпа, которыми сопровождается явление, свидетельствует о его демонической природе, а награды за праведность на этом свете быть не может.

Св. Авраам однажды «стоял среди ночи и распевал псалмы, и тут вдруг обильный свет, словно бы от солнца, озарил его келью, и послышался голос словно бы исходящий от некоего множества (vox quasi cujusdam multitudinis), говорящий: "Блаженный муж Авраам, воистину блаженный и верный, нет никого, кто бы, как ты, сподвигнулся на все (in omni conversatione inventus est); ты выполнил все мои заветы". Но святой муж, сразу распознав зловредное коварство, возвысил голос свой и сказал: "Пусть темнота (obscuritas) твоя пребудет с тобой в погибели, о исполненный коварства и обмана. Я же — грешный человек, укрепленный, однако, надеждой; по милости Божьей никаких твоих козней не боюсь, и многочисленных мороков (phantasiae) твоих не пугаюсь..."» После этих слов разоблаченный дьявол, как всегда, исчезает (Житие св. Авраама-отшельника. XII. Col. 289).

Более богатый на подробности вариант этого же сюжетного хода — в «Житии св. Симеона-столпника», написанном его учеником Антонием. «Завистливый дьявол преобразил себя в ангела, сияющего в блеске, с огненными конями. И вот огненная колесница появилась около столпа, на котором стоял блаженный Симеон... И произнес дьявол льстивые речи: "Симеон, услышь слова мои, которые передал для тебя Господь. Послал он меня, ангела своего, с огненной колесницей и огненными конями, чтобы я унес тебя, как унес Илию. Время твое пришло. И ты взойди со мной на колесницу, которую послал Господь небес и земли. Вознесемся вместе в небеса, чтобы увидели тебя ангелы и архангелы, и Мария матерь Божия, и апостолы и мученики, исповедники и про-

роки... Так сказал я тебе, и не медли, восходи". Симеон же, помолившись, сказал: "И ты, Господи, хочешь взять меня, грешника, на небеса?" И, подняв правую ногу, якобы для того, чтобы взойти на колесницу, поднял правую руку и осенил себя крестным знамением. Когда же он сделал знак креста, дьявол внезапно исчез, растворился со всем своим спектаклем (cum argumento suo), как пыль от ветра...» (Антоний, ученик Симеона. Житие св. Симеона-столпника. Cap. VI-VII. Col. 328).

Совсем лаконичный и простой ответ на искушение такого же рода находит некий безымянный монах, герой «Речений старцев». «Рассказывают об одном старце, что сидел он в своей келье и претерпевал искушения, видел демонов как они есть (manifeste) и презирал их. Когда же дьявол увидел, что старец победил его, пришел и показал себя ему, сказав: "Я Христос". Увидев его, старец закрыл глаза. И сказал ему дьявол: "Я Христос, почему же ты закрываешь глаза?" И ответил старец: "Не хочу видеть Христа здесь, но хочу его увидеть в другой жизни". Услыша это, дьявол исчез и больше не появлялся» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. V. Libell. 15, 70. Col. 965). Удивительная особенность этого текста состоит в том, что старец здесь не уличает дьявола в обмане, не разоблачает его: он как бы даже и не отрицает, что перед ним — Христос. Одного нежелания старца видеть псевдо-Христа достаточно для того, чтобы дьявол исчез, и это неудивительно: ведь дьявол не обладает самостоятельным бытием, он ведет призрачное существование в душах своих адептов, являясь как бы их отражением, *двойником*. Не желая видеть дьявола, человек тем самым уничтожает его.

В вышеприведенных историях монахи побеждают дьявола своим обычным, но безотказным оружием — смирением. Однако иногда монах действует и методом рационального рассуждения; порой ему удается поймать искушающих его гордыней демонов просто на нелогичности. Так, к одному герою «Истории монахов в Египте» «явились демоны в обличии небесного воинства и в ангельском одеянии, на огненных колесницах, с великой пышностью (plurimo apparatu), и повели его, словно какого-то великого царя, а один из них, кого они почитали как главного, сказал ему: "Ты исполнил все, о человече, осталось, чтоб ты поклонился мне, и перенесу тебя (transferam te), как Илию". Но монах, услышав это, сказал в сердце своем: "Что же это? Я ежедневно поклоняюсь Спасителю, Царю моему; но если это он и есть, то как он может требовать от меня поклонения, если знает, что я и так непрестанно ему поклоняюсь?" И тогда монах ответил: "Есть у меня царь, которому я поклоняюсь ежедневно и непрестанно: ты же не мой царь". И враг после этих слов немедленно исчез и больше не появлялся» (Cap. II. Col. 406-407). Этот текст представляет собой редкий пример разоблачения дьявола путем логического рассуждения, а не трансрационального озарения: обычно же логика дьявола вполне безупречна.

Искушение логикой может исходить и из противоположных аргументов — из доказательства греховности чрезмерного самоистязания, как, например, в житии святого Перегрина, самозабвенно предававшегося умерщвлению плоти, которому дьявол явился в облике Распятого и сказал: «Перегрине, Пере-

грине! Бог может простить любой грех, но не сокращение собственной жизни». Святой возразил; после продолжительной полемики дьявол, потеряв терпение, ударил святого по щеке — тот подставил другую, и дьявол, не выдержав такого смирения, ретировался (Деяния святых, 1 августа).

К искушениям метафизическим относится демонстрация мнимости высших, духовных ценностей. Дьявол выступает в роли «первого материалиста», разумеется, неискреннего: он «учит, что после распада тела душа также гибнет» (Житие св. Синклетики. 88. Col. 1542). По Вейеру, дьявол может якобы сделать душу видимой (например, показать, что изо рта заснувшего человека выскакивает белый зверь, — alba bestiola, — похожий на белку), — чтобы продемонстрировать материальность и, следовательно, ничтожность души (Об обманах, гл. 14, § 2-3). Как ни парадоксально, но дьявол может искушать лжедемонстрацией иллюзорности не только божественных ценностей, но и собственного существования и своего царства — ада. Так, Мари де ла Ральде, по ее собственным признаниям, дьявол убеждал, что ад — вздор, что огонь, который там вечно горит, — искусная бутафория (Коллен де Планси, 569). Этот мотив самоотрицания, помимо чисто прагматического аспекта (дьяволу, безусловно, важно сделать так, чтобы его жертва не боялась ни его самого, ни ада), имеет и метафизическую сторону: дьявол — «дух отрицанья и сомненья», — будучи существом принципиально изменчивым и неустойчивым, постоянен и последователен лишь в одном: в отрицании; искушая отрицанием, он — парадоксально и вместе с тем логично — распространяет это отрицание и на себя.

Пожалуй, особенно трудны те искушения, в которых дьявол провоцирует на проявление милосердия: прикидываясь нищим, больным, беспомощным ребенком и т. п., дьявол просит об услуге, в которой трудно отказать сердобольному христианину. Акт милосердия сопряжен с опасностью оказать услугу демону. В ситуациях такого рода христианину порой крайне трудно принять правильное решение: ведь демона невозможно отличить по внешним признакам от несчастного больного или голодного и замерзшего ребенка. Подтверждение тому — эпизод из «Лаузийской истории» Палладия. Отшельник Натанаэль, давший обет не выходить из кельи (см. о нем также: *Борьба с дьяволом: Оборона: келья как оборонительный рубеж*), постоянно искушаем дьяволом, который стремится захватить его келью. Однажды дьявол «преобразился в двенадцатилетнего мальчика, который как бы вел осла, везущего в корзине хлеб. Этот мальчик поздно вечером, возле кельи, притворился, что осел упал, и стал вопить: "Авва Натанаэль, сжалься, протяни мне руку". Тот же услышал голос мальчика и, открыв дверь кельи и оставаясь внутри, сказал: "Кто ты такой и что ты от меня хочешь?" Ответил демон: "Я слуга вот того монаха, и везу хлеб... Прошу тебя, помоги мне, а то меня гиены сожрут. Ведь здесь есть гиены"». Авва Натанаэль погружается в размышление. Перед ним стоит альтернатива: либо нарушить заповедь христианского милосердия, либо нарушить собственный обет. Его мучительные сомнения показывают, что он не может распознать в мальчике дьявола. «Закончив же свое благочестивое размышление, он сказал: "Лучше мне не преступать мой многолетний обет, которым я

бесчестил и побеждал дьявола (tot annorum propositum ad ignominia afficiendum et vincendum diabolum)"». К мальчику же Натанаэль обращает следующую речь: «Услышь, мальчик или кто бы ты ни был (puer, aut quicunque sis). Верю в Бога, которого почитаю, который властвует над всяким духом; если ты на самом деле нуждаешься в помощи, Бог тебе помощь пошлет, и ни гиена, ни кто другой тебе вреда не причинит; если же ты — искушение, то Бог мне это потом откроет». Отшельник закрывает дверь, а посрамленный демон исчезает (Палладий. Лавсаик. Cap. XVIII. Col. 1108).

Искушение Евы

Особой убедительностью и своеобразным остроумием отличаются, как правило, соблазнительные речи змея, обращенные к Еве. Василий Селевкийский воссоздает аргументы змея следующим образом: «Вижу, что вы, — говорит змей, — пребывая среди изобилия всех благ, не отваживаетесь их вкушать, и пришел выразить соболезнование: вижу, что голодаете посреди рая... Ради чего, скажите мне, запретил вам Бог эту еду? Почему показал вам вещь, но запретил сю пользоваться? ... Лучше бы не давать вообще, чем дать и запретить» (Слово III: О жизни в раю. 3. Col. 54-55).

В поэме Авита Алкима «О первородном грехе» змей начинает с комплиментов: «О счастливая, прекраснейшая дева, украшение мира, ... ты — грядущая родительница человеческого рода, тебя весь мир ждет как мать; ты — первое и вер-



Древо познания и смерти. Гравюра Йоста Аммана из книги Якоба Рюффа "О зачатии и рождении человека" (Франкфурт, 1587).

ное наслаждение и утешение мужу, без тебя ему нет жизни (sine qua non viveret ipse)...». Далее змей переходит к раю как к законной собственности Адама и Евы: «По достоинству дано вам место на вершине рая (vobis digna datur paradisi in vertice sedes); весь состав мира (substantia mundi), вам подчиненный, трепещет, прислуживая вам. В ваше пользование предоставлено всё, что создают небо и земля, производит морская пучина. Ни в чем не отказывает вам природа, во всём вам дана власть». Далее змей выявляет во всей этой благостной картине одну досадную нелогичность: «Я не завидую, но скорее удивляюсь: лишь на этом сладостном дереве нечто сохранено свободным от прикосновений. Хотел бы я знать, кто наложил проклятие, кто позавидовал таким дарам и к изобилию подмешал воздержание (rebus jejunia miscet opimis)?» (Col. 333).

Так змей выступает в роли «поборника справедливости», подводя Еву к сомнению в логичности и обоснованности Божественных установлений.

Искушение Адама и Христа

В средневековом понимании вся история человечества обрамлена двумя актами искушения: успешным искушением первого Адама и безуспешным искушением второго Адама — Христа. В первом случае человек, а во втором — богочеловек (Христос) вступили с дьяволом в сходные отношения, но с разным исходом. Для установления полной симметрии между этими двумя событиями богословам было важно доказать, что Адам и Христос претерпели абсолютно идентичные искушения. Такую попытку предпринимает Григорий Великий, исходя из посылки, что «порядок искушения (ordo tentationis)» в обоих случаях был один и тот же.

«Древний враг восстал против первого человека, нашего праотца, с тремя искушениями: искушал он его на чревоугодие (gula), тщеславие (vana gloria) и жадность (avaritia)... Искушал на чревоугодие, когда показал ему запретный плод ветви и склонял его съесть. На тщеславие же искушал, когда сказал: “Вы будете, как боги” (Быт. 3:5). А на жадность искушал, когда сказал: “...знающие добро и зло”. Ведь жадность бывает не только до денег, но и до возвышения (avaritia altitudinis). ... Возбуждая в нашем праотце жадность до возвышения, дьявол тянул его к гордыне.

Но такими же тремя путями (modus), какими поверг дьявол первого человека, был он сам повергнут вторым человеком. На чревоугодие испытывал его дьявол, когда сказал: “скажи, чтобы камни сии сделались хлебами”. На тщеславие испытывал его, когда сказал: “если Ты Сын Божий, бросься вниз”. На жадность до возвышения испытывал его, когда показал ему все царства, сказав: “всё это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне” (Мф. 4:3-9). Но был побежден вторым человеком теми же тремя путями, какими победил первого человека, о чем и хвастался» (Григорий Великий. Гомилии на Евангелия. Lib. 1, Hom. XVI. 1493:2-3. Col. 1136).

В эпоху Средневековья искушения Христа в пустыне понимали как попытку Сатаны распознать и разоблачить божественность Христа, которую он лишь

заподозрил. Считалось, что дьявол ничего не знает о божественной природе Христа, но подозревает ее; этим объясняется рефрен дьявольских искушений: «Если ты Сын Божий...».

Почему же в дьяволе зародилось это подозрение? На этот вопрос отвечает Иоанн Златоуст: дьявол «услышал голос с небес, говорящий: "Сей есть Сын Мой возлюбленный" (Мф. 3:17); услышал он и Иоанна, о том же свидетельствующего; но потом увидел он, что тот взалкал, и оказался дьявол в сомнении: и простым человеком не мог его считать после того, что слышал о нем; и Сыном Божиим не мог его признать, ибо видел, что он взалкал» (Иоанн Златоуст. Гомилия XIII на Евангелие от Матфея. Col. 210).

Ключевым во всей этой конструкции оказывается, как мы видим, глагол «взалкал». Христос почувствовал голод и тем самым вверг дьявола в сомнение: постясь сорок дней, Христос проявлял Божественную силу, но затем, взалкав, он обнаружил простую человеческую слабость. Между тем богословы не могли допустить и того, чтобы Христос в чем-то проявил себя как слабый человек; они склонны скорее предположить, что голод Христа либо имел некий аллегорический смысл, либо был уловкой, преследовавшей своей целью спровоцировать дьявола на искушения. Хиларий, рассуждая на тему «каков был голод Христа», объясняет: «Не человеческого хлеба взалкал, но спасения». Обнаруживая свой голод, Христос тем самым обнаруживает и свою человеческую ипостась, что необходимо для дела спасения: «дьявол должен быть побежден не Богом, но плотью (non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus)». Кроме того, дьявол «не решился бы искушать, если бы не распознал в Христе человеческой слабости — голода» (Хиларий Пуатьеский. Комментарий на Евангелие от Матфея. Cap. III. Col. 928-929). Амвросий считает, что обнаруженная Христом «слабость» — мнимая. «Голод Господа — благочестивый обман (pia fraus)», примененный для того, чтобы дьявол перестал страшиться в нем Бога и осмелился подступить к нему с искушениями: «завлеченный видимостью голода, искушал его как человека». «Взалкал» же Господь — тут Амвросий солидарен с Хиларием — не хлеба, а спасения (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. IV. 16. Col. 1617).

Итак, Христос обнаружил в себе и Божественное, и человеческое, чем совершенно запутал дьявола. О его неуверенности свидетельствует условная конструкция, которой он начинает свои искушения: «Если ты Сын Божий...» Иероним по этому поводу замечает: «Во всех своих искушениях дьявол действует так, чтобы распознать, Сын ли Божий перед ним; однако Господь отвечает так сдержанно, что оставляет его в сомнении (Dominus sic responsionem temperat, ut eum relinquat ambiguum)» (Иероним. Комментарии к Евангелию от Матфея. Lib. 1. cap. 5. Col. 32). «Смотрите, вот каково искусство Господа (artem Domini), вот каким обманом он перехитрил врага (qua adversarium fraude circumvenit)! — восклицает автор проповеди, приписываемой Амвросию. — После долгого поста он изобразил, что голоден, чтобы голодом побудить к действию дьявола, которого он уже победил постом... Увидел дьявол голодающего Господа и подумал, что он — человек, и усомнился, что он — Спаситель, и сказал: "если Ты

Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом" (Лк. 4:3). О злосчастное и последнее ратование Сатаны! Дьявол, искушая в пустыне, не нашел здесь своего обычного оружия: недоставало ему приятности райских дерев, недоставало ему советчицы-Евы, недоставало ему прельстительного обмана яблок; и не найдя никакой еды, чтобы предложить ее голодающему, предложил он превратить в еду камни» (Амвросий Медиоланский?. Проповедь XXVII: О посте Господа в пустыне. Col. 660).

Итак, искушения дьявола применительно к Христу преследовали двоякую цель: распознать в нем Бога (если он таковым является) или соблазнить в нем человека (опять же — если он является таковым). В первом искушении он пытается спровоцировать Христа на такое действие, посредством которого дьявол «и в Боге распознал бы власть Божественной силы вследствие превращения камней в хлеба, и в человеке, вследствие наслаждения едой, разрушил бы терпение поста (patientiam esurionis illuderet)» (Хиларий Пуатьеский. Комментарий на Евангелие от Матфея. Cap. III. Col. 929). Иисус, однако, легко минует эту ловушку. «Господь отвечает ему заповедью закона, сказав: "написано, что не хлебом одним будет жить человек". На слова же "если Ты Сын Божий" ничего не ответил, умолчав. Так ослепил он дьявола признанием своей человечности (hominis confessione)...» (Ириней. Против ересей. V, 21, 2. Vol. 153. P. 298). «Ответ Спасителя указал, что искушаемый — человек», — лаконично замечает Иероним по тому же поводу (Иероним. Комментарии к Евангелию от Матфея. Lib. 1. cap. 5. Col. 32).

Точно так же трактуются второе и третье искушения. Своими ответами Христос дает понять, что он — человек; однако эти «признания в человечности» не настолько ясны и недвусмысленны, чтобы окончательно рассеять сомнения дьявола. Так, испытывая Христа, дьявол на самом деле сам оказался искушаемым — искушаемым неизвестностью и подозрениями (Нельсон).

КЛЕВЕТНИК

Одно из устойчивых определений дьявола в демонологической литературе. Если в Ветхом Завете дьявол осмыслен как обвинитель человека перед Богом, который ставит под сомнение верность человека Богу и предлагает Богу ее испытать («...простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» — Иов. 1:11), но не клевещет на него, то позднее функция обвинителя была переосмыслена как роль клеветника: дьявол — «клеветник (calomniateur), потому что он всегда шпионит за добродетельными людьми ... и клевещет на них перед Богом» (Боден. О демономании ведьм, 2). Основой такой трактовки послужил Апокалипсис, где низверженный дьявол напрямую назван «клеветником»: «...низвержен клеветник братий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь» (Откр. 12:10).

Демоны в своей борьбе с людьми действительно то и дело пускают в ход клевету (см. *Лжец*, *Обман*). Вейер рассказывает о том, как «во времена Бенедикта III, папы римского, некий демон, спрятавшись под облачением разбрыз-

гивавшего святую воду священника, словно бы был его знакомым, обвинил его в том, что прошедшей ночью он спал с дочерью прокуратора» (Об обманах, гл. 22, § 19).

КНЯЗЬ МИРА

Идея о владычестве дьявола над земным миром восходит главным образом к трем текстам Нового Завета. В послании Ефесянам апостола Павла «обычай мира сего» отождествляется с «волей князя, господствующего в воздухе», под которым, несомненно, подразумевается дьявол (Еф. 2:2). Во 2 послании Коринфянам в том же смысле упоминается «бог века сего» (2 Кор. 4:4). Наконец, «князем (ἄρχων) этого мира» дьявола трижды именует евангелист Иоанн: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31); «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30); «...князь мира сего осужден» (Ин. 16:11). Сходный мотив присутствует и в апокрифической литературе: в «Мученичестве Исаии» Велиар назван «правителем мира сего» (2:4).

Ощущение всеприсутствия и всемогущества дьявола на земле, типичное для раннехристианского сознания, прекрасно передано в письме Иеронима, где он вспоминает о почившей святой — матери Пауле. Если даже в раю все-таки очутился змей — воплощение дьявола, то можно ли надеяться на какое-либо пространственное укрытие от дьявола на земле? «За добродетелью всегда следует зависть, "и молнии поражают высокие горы" (как пишет Гораций). Что говорить о людях, если Господь наш был распят из-за зависти фарисеев... если и в раю был змей, чьею завистью смерть вошла в мир (Прем. 2:24)...» На совет Иеронима спасаться бегством от врагов христианства Паула отвечает отказом. «Я сказал, что приходится уступить зависти и дать место безумию, как сделал Иаков для брата своего Исава и Давид для Саула, непримиримейшего из врагов: один бежал в Месопотамию, другой предал себя чужеземцам, предпочитая подчиниться скорее врагам, чем завистникам. А она ответила: Ты был бы прав, если бы дьявол не повсюду боролся против слуг и служанок Божьих и не опережал их повсюду, в какие бы места они ни бежали; если бы любовь к святым местам не удерживала меня, если бы я могла найти мой Вифлеем в других частях земли. Но почему не могу я терпением превзойти зависть? Почему не могу смирением сломать гордыню?...» (Иероним. Послание CVIII: К Евстохии-деве: Эпитафия матери Пауле. 18. Col. 893).

Для матери Паулы дьявол — безусловный и абсолютный властитель всех земных пространств: бежать от него бесполезно, а борьба с ним возможна лишь во внутреннем пространстве души. В контексте таких представлений мир оказывается тюрьмой, в которой заключенные удерживаются «узами греха»:

Nobis hic mundus carcer est;
Te laudamus, Christe Deus,
Solve vincula peccatorum
In te, Christe, credentium.

[Для нас этот мир — тюрьма;
Тебя славим, Христе Боже,
Разреши узы грехов
Для тех, кто верит в тебя, Христе.]

(Гимн к всенощной. Амвросианские гимны. Col. 1180)

Однако далеко не все богословы были готовы так легко отдать мир, творение Божие, во власть нечистого. Августин предлагает не понимать слова о дьяволе как князе мира буквально: «Не должно нам считать дьявола князем мира, как буквально сказано, и верить, что он властвует над небом и землей. Говоря о мире (mundus), имеют в виду тех дурных людей, что живут в нем повсюду: так дом называется тем или иным образом в зависимости от того, кто в нем живет; и мы говорим: "хороший дом" или "плохой дом", не потому что ругаем или хвалим его стены или крышу, но потому что имеем в виду нрав хороших или плохих людей, которые в нем живут... И таким же образом сказано "князь мира сего" — то есть князь всех тех плохих людей, что живут в мире. Ведь говорят же о мире и имея в виду хороших людей, которые точно так же живут повсюду: поэтому апостол говорит: "Бог во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5:19)» (Августин. Толкования на Евангелие от Иоанна. Tract. LII. 10. Col. 1773). По Августину, мир полностью принадлежит Богу, а не дьяволу: «Весь этот мир (universus itaque mundus), от небесных высот до глубин земли, подвластен Творцу, а не отступнику; искупителю, а не убийце; освободителю, а не поработителю; наставнику, а не обманщику» (Августин. Толкования на Евангелие от Иоанна. Tract. LXXIX. 2. Col. 1838).

Итак, христианское воображение оказывалось перед трудноразрешимой антиномией: мир, как творение отпавшее принадлежит «князю» — дьяволу; мир как творение Божие все же принадлежит Богу. Разрешить эту антиномию могла лишь идея *полезного дьявола*, его праведной силы (см. *Демон: конфликт праведной силы и неправедной воли*): мир временно отдан дьяволу, чтобы тот мог испытывать в нем праведников, а праведники имели возможность стяжать мученическую корону. Именно так рассуждает Ориген: «Не хочет Бог наказывать род демонов прежде времени. И сами демоны знают, что их время включаѐт и век этого мира. Потому и просят они Господа, чтобы не мучил их прежде времени и не посылал в бездну. И потому и сам дьявол не устранен от правления этим миром, что нужны его деяния для совершенствования тех, кто удостоен короны, для того, чтобы блаженные могли бороться и побеждать» (Ориген. Гомилия XIII на книгу Чисел. 7. Col. 674).

КОЗЕЛ

См. *Животные и дьявол*.

КОЛОКОЛА

Колокола были ненавистны дьяволу — и прежде всего церковные колокола, которые перед тем, как впервые зазвонить, освящались. Вейер, скептически от-



Вельзевул сидит под корнем "древа смерти" и звонит в колокола смертных грехов. Манускрипт 14 в. (библиотека Бодли).

носившийся к этому народному верованию, замечает: сам дьявол заставляет простаков верить, что «демон должен упасть с высоты при звоне колоколов», ибо освящение не имеет силы крещения; у колоколов нет души, они мертвы, и от освящения не становятся членами Христовой церкви (Об обманах, гл. 9, § 4).

Однако связанные с колоколами верования не ослабевали от подобной рационалистической критики. Колокол, звонящий к заутрене, прогоняет демонов, которые после заката мучат узников в тюрьме ночными ужасами (Деяния святых, 8 марта). Звон колокола заставляет демона, летящего по воздуху, выро-

нить свою ношу, — в этом смысле колокольный звон идентичен по функции крику петуха. Антонио Торквемада в «Гексамероне» (1582) рассказывает о некой женщине, которая возвращалась с шабаша по воздуху, несомая демоном, и вдруг услышала колокол, звонивший «Ангелус», — демон тут же выронил ее, и она пренеприятным образом упала в заросли терновника (цит. по: Коллен де Планси, 174). Латинское стихотворение, которое нередко помещали на колоколе, гласило: Est mea cunctorum Terror vox daemoniorum (Мой голос — ужас для всех демонов). Колокол способен прекратить бурю, вызванную дьяволом. Во многих странах Европы существовало поверье, что человек становится неуязвим для бурь, если носит на себе кусок веревки, которая была привязана к колоколу той церкви, где его крестили, в момент крещения.

Ненависть дьявола к церковным колоколам выражена на картине Мастера из Месскирха «Св. Бенедикт за молитвой» (ок. 1540, Штуттгартская Государственная галерея): в то время как монахи спускают еду в пещеру к благочестивому отшельнику, крылатый дьявол, пользуясь их отсутствием, разбивает молотком церковный колокол. В основе этого сюжета — повествование о св. Бенедикте Нурсийском из «Золотой Легенды» Якоба Ворагинского: Бенедикт звоном колокола призывал из своего пещеры монаха, приносящего ему хлеб; дьявол разбивает этот колокол, но монах и без колокола продолжает прислуживать святому.

Все это не мешало дьяволу иметь (в соответствии с принципом симметрии сакрального и инфернального) свои колокола — аллегорические «колокола грехов», в которые он звонит на рисунке из манускрипта, хранящегося в Бодлеянской библиотеке (MS Douce 373, вероятно, XIV в.).

КОШКА

Вопреки своему традиционному демоническому ореолу, кошка в качестве обличия дьявола в раннехристианскую пору фактически отсутствует; первый известный нам пример такого рода — в истории из «Жития св. Григория» Иоанна Диакона, где кот фигурирует в череде обличий, сменяемых демоном во сне монаха. Некий монах, «сотворив молитву, заснул» — и тут ему «явился демон в обличии кота (in similitudine catti) и, напав на него, начал его рвать когтями. Отогнав его молитвой (oratione repulso), он предался сну, но тут демон вдруг явился в обличии некого эфиопа, угрожающего копьем» и т. д. (Lib. IV, 89. Col. 234).

Формированию демонической репутации кота в эпоху Средневековья немало способствовало звуковое сходство его названия в европейских языках (Katze, cat, chat) с именованием приверженцев еретического движения катаров. В XIII в. в ходу была история о том, как св. Доминик, проповедовавший в 1206 г. в Лангедоке против катаров, изгнал из девяти еретичек дьявола в облике огромного, совершенно черного кота. Эту историю передает и «Золотая легенда»: в момент изгнания Домиником дьявола из группы еретичек «из самой их середины выскочил ужасный кот, величиной с большую собаку, с ог-

ромными горящими глазами и длинным, широким и кровавым языком, свисающим до пупа. У него был короткий хвост, задранный кверху, так что виднелся его зад во всем его безобразии ... из которого исходил ужасный запах. Поносившись среди женщин взад-вперед ... он исчез, оставив после себя жуткую вонь. И женщины возблагодарили Бога и были обращены в католическую веру» (Якоб Ворагинский. Золотая легенда: Житие св. Доминика).

Вера в якобы присущие кошке разнообразные демонические свойства коренится в средневековых представлениях о кошачьей физиологии, ярким примером которых служит глава «О коте (De catto)» из грандиозного свода естественнонаучных знаний XII века — «Книги тонкостей различных естественных творений» Хильдегарды Бингенской:

«Кот скорее холоден (frigidus), чем горяч (calidus), и притягивает к себе дурные жидкости (malos humores), и к воздушным духам не враждебен, как и они к нему, а также имеет некую естественную связь (aliquam naturalem conjunctionem) с жабой (bufo) и змеей. В летние месяцы, когда жарко, кот остается сухим и холодным, но испытывает жажду и лижет [тут Хильдегарда вставляет немецкое слово — lecket] жаб или змей, поскольку их соками он восстанавливает свои соки и освежается, иначе же жить не сможет и погибнет: так и человек использует соль, чтобы было вкусней. И от сока, который кот от них принимает, он внутри становится ядовитым, так что ядовиты у него и мозг, и все тело. Из людей же доверяет лишь тому, кто его кормит (nec cum hominem libenter est, nisi cum illo qui eum nutrit). В то же время, когда он лижет жаб и змей, его тепло (calor) для человека вредоносно и ядовито. Когда же вынашивает котят, его тепло возбуждает человека к похоти (ad libidinem excitat); в другое же время его тепло здоровому человеку не вредит» (Lib. 7, Cap. XXVI. Col. 1330).

Хильдегарда в своем труде избегает теологического аллегоризирования, ограничиваясь чисто эмпирическими сведениями; однако уже состав этих сведений достаточно красноречиво свидетельствует о зловещих свойствах кошки. Позднее набор историй о своеобразии кошачьего естества пополняется. Боге (гл. 14) утверждает, что если натереть кошку травой, именуемой непета, кошка немедленно забеременеет без всякого посредства кота. Мозг кошки ведьмы использовали как яд (Боден, О демономании ведьм, кн. III, гл. 2). В «Ликантропии» Нино говорится о ведьмах, делавших из глаз кошек мазь, позволяющую видеть демонов: видимо, предполагалось, что сама кошка видит демонов.

Легенды о ведьмах, способных принимать обличье кошки, развивают мотивы, присутствующие в более ранних текстах: превращение ведьмы в кошку — по сути дела вариация на тему дьявольских метаморфоз, прежде всего на тему вышеупомянутого демона-кота. В трактате «О демономании ведьм» Бодена (кн. II, гл. 4) рассказывается, что ведьмы Вернона (процесс 1586 г.) собирались в старом замке в обличье кошек; четверо мужчин, решивших провести там ночь, были атакованы огромным полчищем этих «кошек»; один из них был убит, остальные ранены, однако и сами они сумели уничтожить немало дьявольских существ, к которым с последним вздохом возвращался их подлинный женский облик. Кошку, как и ворона, дьявол может давать ведьмам как своего рода

волшебного помощника (например, в деле о ведьмовстве в Элфдалене, Швеция, ок. 1670); в качестве такого ведьмовского помощника кошка имеет репутацию и прозвище «воровки»: ее можно послать украсть желаемый предмет, и она всегда легко сумеет это сделать.

ЛАМИЯ

В греческой мифологии — дочь Посейдона и Либии. Когда Зевс влюбился в нее, разъяренная Гера заставила ее пожрать собственных детей (по другой версии, Гера сама убила их). Поселившись в пещере, куда ей пришлось укрыться от гнева Геры, Ламия одичала и превратилась в чудовище, похищающее и пожирающее чужих детей. В исторические времена Ламия стала пугалом, которым греческие матери угрожали непослушным детям. Отныне ее именем называли уже целый род существ, опасных не только для детей: согласно легенде, одна из ламий влюбилась в некого философа Мениппа, привлекла его к себе и пожрала бы, если бы не принятые им предосторожности (Коллен де Планси, 397-398).

Средневековые демонологи знали о Ламии прежде всего по двум латинским текстам Священного Писания. В книге пророка Исаии говорится о земле, повергнутой Богом в запустение: «там лежит ламия (в Синодальном переводе — ночное привидение) и находит себе покой (ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem)» (Ис. 34:14). Второй текст — из Плача Иеремии, где говорится: «И ламии (в Синодальном переводе — чудовища) обнажают сосцы и кормят своих детенышей» (Плач. 4:3). Эти цитаты рисовали смутную картину чего-то получеловеческого-полудемонического; в таком духе — как полуженщина-получудовище, наподобие Мелузины, — Ламия и интерпретировалась. Гибер де Ножан комментирует так: «Ламия — это чудовище (monstrum), которое от бедер имеет женский облик. “Обнажают сосцы” — означает, что они [ламии] распространяют учение, ими осуществляемое в разных деяниях. “Кормят детенышей” — означает, что они соблазняют других участвовать в животных обрядах (ad bestiales ritus)» (Тропология к пророкам Осии и Амосу и к Плачу Иеремии. Cap. IV. Col. 477). В приписываемом Гуго Сен-Викторскому тексте «О несении тройного наказания» Ламии приписывается аллегорический смысл: из трех наказаний-проклятий, постигающих человека — наказания от демона, от ближнего, от собственной плоти, — она символизирует последнее. «Ламия имеет человеческое лицо, а тело — животное. Такова плоть, таков домашний враг. Его, имеющего корни в нас самих, нужно победить в первую очередь...» (Col. 851).

Понятно, что Ламия — полузверь-получеловек — напоминала ведьму, и не случайно само слово «ламия» нередко употребляли как синоним ведьмы (именно в этом смысле употребляют его Вейер и Молиторис в трактатах, посвященных «ламиям»), но чаще под ламией понимали особенного демона-суккуба, многими чертами родственного Лилит и напоминающего также ведьму. «Подобные ведьмам, эти демоны весьма охочи до крови маленьких детей» (Леллуайе, кн.

3). «Ламии, женщины, которые, глядя на детей или давая им подарки, меняют их вид (doo alter the fourme of them), каковые дети затем называются эльфами или уводятся волшебницей. И некоторые из таких женщин пьют кровь из детей»; ламии также «подстрекают молодых людей вступать с ними в телесное общение, и после того как эти юноши истощат силы в распутстве, они сжирают их» («Словарь» Томаса Элиота, 1538; цит. по: Кисслинг, 69).

ЛЕВ



Сатана-лев хватает грешника. Рисунок из французского манускрипта 12 в.

Одно из имен дьявола, подсказанное 90-м псалмом, где сказано: «попирать будешь льва и дракона» (Пс. 90:13). Комментируя эту строку, Августин замечает: «Лев открыто свирепствует; дракон нападает тайно: дьявол имеет силу обоих» (Августин. Объяснения псалмов. Col. 1168). Лев, таким образом, символизирует способность дьявола к открытому насилию. Эта мысль укореняется в позднейшей демонологии. Дьявол подобен льву, утверждает Вейер, «потому что нападает на нас в открытом бою, чтобы разорвать» (Об обманах, гл. 21, § 24).

То же имя, однако, применялось и к Христу, что создавало эффект своеобразной аллегорической омонимии (см. *Аллегории дьявола*). Следовало, поэтому, точно определить в каком смысле дьявол — лев и чем, собственно, львиность дьявола отличается от львиности Христа. «И почему же лев — дьявол? Не по царственному достоинству, но по тираническому насилию; он лев — не по силе, но по хищничеству. Лев пасть имеет зловонную: таков и дьявол, ибо изрыгает богохульства... Лев спит с открытыми глазам; у демонов и дьявола, хотя они и изображают благочестие и скромность, глаза открыты ко злу» (Астерий Амасийский. Гомилия XXI. Col. 471-472).

Таким образом, лев-дьявол — тиран; лев-Христос — царь; в этом противопоставлении отразилось столь важная для средневековой мысли антитеза силы (potentia) и справедливости (justitia). Дьявол-тиран — это тот, кто пытается победить силой; однако приходит Христос-царь и побеждает силу справедливостью.

ЛЕВИАФАН

В Библии — морское животное огромных размеров, которое было побеждено Иеговой в начале мира («Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни» — Пс. 73:14) и которое, по мнению пророков, перед концом света вырвется из узилища и вновь будет повержено («В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бе-

гущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» — Ис. 27:1). Согласно иудаистским легендам, Бог сначала создал левиафана в мужской и женской ипостаси, но убоялся, что он, размножившись, заполонит весь мир себе подобными, убил самку и засолил ее, предназначив мясо для трапезы праведников в день пришествия Мессии (ср.: «Левиафану дал седьмую часть водяную, и сохранил его, чтобы он был пищею тем, кому Ты хочешь, и когда хочешь» — 3 Езд. 6:52).

Огромность левиафана трактовалась демонологами как метафора мощи дьявола (весьма, впрочем, проблематичной — см. *Сила и бессилие дьявола*). Так, Вейер утверждает, что в левиафане «выразилась сила демонической природы»; он «опрокинул бы все человеческие вещи, если бы их не удерживала на своем месте Божья воля».

Демонологи чаще всего переводили слово «левиафан» как «добавление». Он — «тот, кто добавляет слову Божьему и всяческим вещам» (Вейер. Об обманах, гл. 21, § 3); разумеется, ничего хорошего левиафан добавить «слову Божьему» не может. У Шпренгера и Инститориса (116), левиафан — «демон заносчивости», имя его, переводимое как «добавление», тем самым означает, что «черт при искушении Адама и Евы обещал добавить им богоподобие». Эти этимологические рассуждения заимствованы у отцов церкви, прежде всего — у Григория Великого, который в «Моралиях» посвящает имени левиафана особое рассуждение:

«Левиафан именуется “их дополнение (additamentum eorum)”. Кого же — их? Конечно, людей. В них он однажды внедрил (intulit) вину вероломства, и каждодневно своими дурными наущениями расширяет (extendit) ее вплоть до вечной смерти... Хитрым своим убеждением предложил первому человеку добавить божественность, а похитил бессмертие. Таким образом, “дополнением человеков” он может именоваться в насмешку (per irrisionem), ибо обещал им добавить то, чего в них не было (quod non erant), но обманом отнял у них то, что в них было» (Григорий Великий. Моралии. lib. XXXIII, cap. IX. PL, 76. Col. 682-683).

Гораздо чаще левиафан с его внешней мощью служил — по принципу парадоксальной антитезы — метафорой бессилия, связанности, заточения, несвободы дьявола, фигурируя в одном ряду с такими уничижительными образами дьявольского ничтожества, как *воробей* и *собака*. Основу такой интерпретации находили в Священном Писании, и прежде всего в часто цитируемом рассуждении о левиафане из 40-й главы книги Иова. Строка «Станешь ли забавляться им [Левиафаном], как птичкою, и свяжешь ли его для девочек твоих?» (Иов. 40:24) многократно толкуется в христианских демонологических текстах. Огромный левиафан для Бога — то же, что и птичка: так возникает параллель между Левиафаном и воробьем. Дьявол «связан Господом как воробей, чтобы мы играли с ним», — говорит св. Антоний, имея в виду именно эту строку из книги Иова (Афанасий Великий. Житие св. Антония. PG, 26. Cap. XVI. Col. 879).

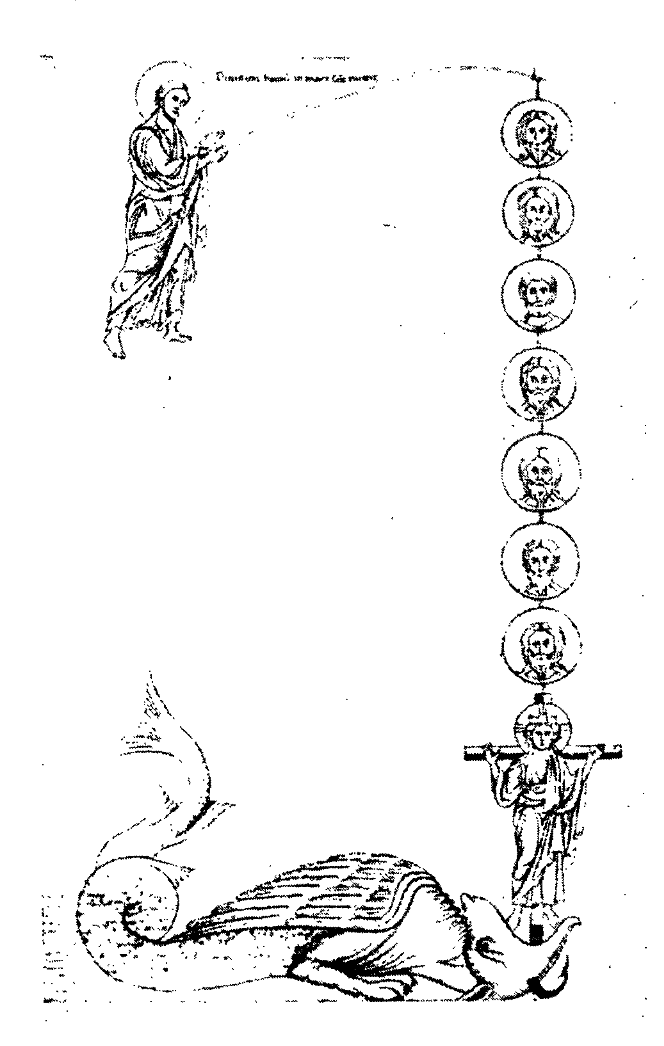
Дьявол — это левиафан, ставший в результате Божественной игры-обмана «связанным воробьем». Об этом же левиафане, предназначенном для игры,

говорится, по мнению св. Августина, и в 104 псалме: строка 26, которая в Синодальном переводе звучит: «Левиафан, которого ты сотворил играть в нем [в море — А. М.]», в Вульгате читалась: Draco hic quem finxisti ad illudendum ei, что можно понять так: «Дракон, которого ты сотворил, чтобы играть с ним (обманывать его)». Именно так понял эту строку св. Августин: «Этот дракон — древний враг наш... Так он создан, чтобы был обманутым (ut illudatur), это место ему назначено... Великим кажется тебе этот престол, ибо не знаешь, каков престол ангелов, откуда он пал; что тебе мнится его прославлением, для него самого — проклятие» (Августин. Объяснения псалмов: Псалм CIII. § 7, 9. CC, 40. P. 1526, 1529). Величие и могущество «дракона»-левиафана, обширность его царства — мнимые; для него самого эта его земная ипостась — унижение и тюрьма.

Как же Бог обманул левиафана? Описание этого обмана находили в другой строке из той же книги Иова: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его?» (Иов. 40:20). Образ левиафана-дьявола, пойманного Богом за язык, становится аллегорией, вместившей в себя всю историю игры-обмана, которую вел Бог с дьяволом. Визуализацию этой аллегории мы находим на миниатюре из «Сада утех» аббатисы Геррады (XII в.), а ее исчерпывающее разъяснение — у многих отцов церкви, в частности, у Гонория Августодунского: «Под морем подразумевается сей век... В нем кружит дьявол, как левиафан, пожирая множество душ. Бог с небес забрасывает в это море крючок, когда отправляет в этот мир своего Сына, чтобы поймать левиафана. Леса крючка — родословие Христа... Острие крючка — божественная природа Христа; наживка — его человеческая природа. Древко, посредством которого леса крючка забрасывается в волны, — это святой крест, на котором повешен Христос, чтобы обмануть дьявола»; привлеченный запахом плоти, левиафан хочет схватить Христа, но железо крючка раздирает ему пасть (Гонорий Августодунский. Зерцало церкви. Col. 937).

Восходит это рассуждение, вероятно, к Григорию Великому: «Левиафан этот пойман крючком, ибо в Спасителе нашем укусил (посредством своих адептов) наживку плоти, а острие божественности его [левиафана] пронзило... В этой водной бездне, то есть в огромности рода человеческого, желая смерти всех и пожирая жизнь почти всех, кит (cetus) этот носится взад и вперед с открытой пастью; однако в темной водной глубине дивным предустановлением подвешен крючок ему на смерть». Дальше аллегория разворачивается так же, как и у Гонория: леса крючка — родословие Христа, изложенное в Евангелии (Мф. 1); крючок — «воплощенный Господь», этот крючок «кусает кусающего». Таким образом, «Бог, говоря: “Можешь ли ты удою вытащить левиафана?”, указывает верному ученику на воплощение единородного Сына» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. 9. PL, 76. Col. 682-683).

Впрочем, эта аллегория появляется, возможно, еще раньше, в проповеди, приписываемой Григорию Чудотворцу, где о дьяволе говорится следующее: «Крючок, спрятанный в Божестве, заглотнул как обычную наживку; и был пойман тот, кто себя считал ловцом и думал, что схватил человека, а не Бога»



Бог удит Левиафана на крючок человеческой природы Иисуса. Миниатюра из энциклопедии "Сад утех (Hortus deliciarum)" аббатисы Геррады (12 в.).

(Проповедь в день Всех Святых. Col. 1202-1203).

Левиафан нередко понимался как метафора ада, входом в который служила его пасть (в соответствии с описанием Левиафана в книге Иова: «из пасти его выходят пламенники, выскакивают огненные искры» — Иов. 41:11; ад — и чрево кита, в которое попал Иона; этот кит отождествлялся с Левиафаном). Сидящим на Левиафане изображали Антихриста.

ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ

Летучая мышь, нетопырь фигурирует в качестве аллегории дьявола в чрезвычайно выразительном тексте Василия Великого, комментирующем строку пророка Исаии о «серебряных и золотых идолах», сделанных для поклонения «кротам и летучим мышам» (Ис. 2:20). С точки зрения Василия, речь здесь идет о поклонении демонам.

«Нетопырь — животное, любящее ночь, кружащее в потемках; не выносит солнечного сияния и предпочитает обитать в пустынных местах. И не таковы

ли демоны? Разве они не творцы запустения? Разве не отворачиваются они от истинного света всего мира? Нетопырь — животное летающее, но без перьев, а летит по воздуху посредством мембран, состоящих из плоти. Таковы же и демоны: они бесплотны, но лишены перьев божественной любви; обуреваемые плотскими желаниями, они тем самым как бы облекаются в природу плоти. Нетопырь — животное одновременно и летающее, и четвероногое; однако оно и ногами не вполне твердо ступает, и в полете не слишком сильно. Таковы и демоны. Они и не ангелы, и не люди; ангельское достоинство они потеряли, а человеческая природа им не дарована. Нетопыри имеют зубы, а прочие птицы — нет; демоны же готовы карать, чего не делают ангелы. Нетопыри, в отличие от птиц, яиц не откладывают, а рожают живых детенышей. Таковы и демоны: с великой быстротой творят нечестие» (Василий Великий. Комментарий к книге пророка Исаии. Cap. II, 20. Col. 30:278).

Василий Великий остроумно применяет к дьяволу особенности твари, относимой Священным Писанием к нечистым животным, которых надлежит гнушаться (Лев. 11:19). Двойственная, как бы промежуточная природа нетопыря (он и не птица, и не четвероногое, и т. п.) обретает у Василия символический смысл. Дьявол так же, как и нетопырь, «промежуточен», лишен ясной, отчетливой сущности: ему отказано в принадлежности к определенной природе, к определенному чину мироустройства. Его участь — вести призрачное существование в «зазорах» бытия, в промежутках между теми подлинными существами и сущностями, которые причастны к бытию в полной мере.

ЛЖЕЦ

Несмотря на то, что богословы в большинстве своем отказывали дьяволу в способности что-либо создать, одно исключение все же делалось. Дьявола с неизбежностью приходилось признать прародителем лжи, в соответствии со словами Иисуса: «Он [дьявол] был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). Поскольку дьявол первым произнес слова лжи, а до него их явно никто не мог произнести, следовало признать, что именно он изобрел ложь (нашел, измыслил — богословы, например, Исидор Севильский в Сентенциях, 1:9, дьявольскую способность к «псевдотворению» определяет через глагол invenio, противопоставляя его божественному creatio). Алкуин считал, что дьявол породил лживый логос, точно так же, как Бог породил Логос истинный. «Дьявол из самого себя сделался лжецом, и ложь свою сам породил, ни от кого ранее не слышал лжи (a nemine audivit prius mendacium). Как Бог Отец породил Сына Истинного, так дьявол породил как бы сына лживого»; «человек, совращенный дьяволом, делается от дьявола лжецом» (Комментарий на Евангелие от Иоанна, 4:22).

Библейскую основу такого воззрения на дьявола давала, помимо Евангелия от Иоанна, и третья книга Царств, где «один дух», став перед лицом Господа, выразил готовность сделаться «духом лживым в устах всех пророков»,

дабы склонить нечестивого израильского царя Ахава «пойти и пасть в Рамофе Галаадском» (3 Цар. 22:20-22).

Ложь для святых отцов — понятие не только антропологического, но и онтологического плана: идея лжи имеет отношение не к одному лишь внутреннему миру человека, но и к бытию как таковому (с такой онтологизацией понятий, имеющих для нас чисто «психологический» смысл, мы сталкиваемся в раннехристианских и средневековых текстах постоянно — так, например, онтологическое измерение имеет грех *гордыни*). Если Бог есть истина, а бытие в Боге — истинно, то ложь — это небытие, не-сущее. «Бог есть сущее превыше прочих сущностей, и истина есть сущее, поскольку Бог есть истина; правильно, таким образом, противопоставить истине ложь, которая не есть сущее, ибо пребывает вне Бога» (Максим Исповедник. Схолии к книге «О божественных именах». In cap. IV, § XXIV. Col. 294).

Дьяволова ложь имеет далеко идущую цель: уничтожить веру человека в спасение, ликвидировать его близость к Богу. Она, как правило, представляет собой клевету (см. также *Клеветник*), направленную на дискредитацию высших бытийных ценностей. «Дьявол, как никто, ловок на измышления (ad fingendum). Ведь и теперь он сам измышляет ложные проступки, якобы совершенные святыми. Поскольку его обвинения для Бога ничего не значат, то он рассевает их среди людей... Он и о праведных говорит дурное (de bonis mala spargit), чтобы нетвердые усомнились в том, что есть на свете праведники, и предались разврату и расточительству, говоря себе: кто служит заповедям Божиим? или кто служит непорочности? Думая, что таких нет никого, они сами становятся никем (dum putat quia nemo, ipse fit nemo)» (Августин. Проповедь XCI: О словах Евангелия от Матфея... Cap. IV. Col. 568). Ложь дьявола способна убивать: усомнившись в существовании добра, сам человек теряет существование, становится «никем» — «nemo», по выражению Августина.

Характерная особенность дьявола-лжеца состоит в том, что он лжет не во всём и не всегда, но постоянно примешивает ложь к правде: ложь дьявола, таким образом, не «самодостаточна», но направлена на осквернение правды. Этот мотив проходит через множество святоотеческих текстов:

«Дьявол ... часто примешивает ложное к истинному (falsa veris saepe permiscet), так что лжесвидетельства облекаются в видимость истины» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. VI, 102. Col. 1696); «Разбойником и вором именуется дьявол, который к пророчествам подмешивает псевдопророчества, как к пшенице сорняки» (Климент Александрийский. Строматы. I, c. XVII. Col. 799); «Демонам никак нельзя верить, хотя они иногда и говорят правду. Они ведь говорят ее не ради истины, но чтобы примешать к ней свои лживые измышления» (Прокопий из Газы. Комментарий на Второзаконие. XIII, 5. Col. 909); «Лукавство дьявола в том, что с истиной он всегда смешивает обман, которому придает сходство с истиной, и так он легко может морочить голову простакам» (Иоанн Златоуст. Гомилия на Евангелие от Матфея XLVI. 1. Col. 475).

Как и идея врага, идея лжи, доведенная применительно к дьяволу до некоего абсолюта (дьявол — абсолютный враг, но в той же мере и абсолютный

лжец), приводила к парадоксу: если дьявол — лжец абсолютный, то он должен лгать и себе, обманывать и самого себя. Тот, в ком нет истины вообще, и для самого себя неистинен. «Причина, по которой нет в нем истины, состоит в том, что он обманулся, задумав ложное; он сам обманул себя» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. XX, 22, § 244. SC, 290. P. 278-279). Обмануть и обманываться — одно и то же: обман, направленный на других, возвращается на себя и приводит к отчуждению от бытия, к потере участия в Христе. Дьявол — «не участвует во Христе... сказавшем: "Я есмь истина"» (Ориген. Там же).

См. также *Обман*.

ЛИЧНЫЙ ДЕМОН

(Или: **Домашний демон**). Демон, неким образом связанный с одним-единственным человеком на более или менее длительный срок. Идея личного демона восходит к древнегреческому представлению (выраженному у Платона, стоиков и др.) о демоне, сопровождающем человека от рождения до смерти. Можно говорить о двух — высокой и низовой — ипостасях личного демона: он может быть и существом высокоинтеллектуальным, источником разного рода духовных озарений (предтечей такого демона является, безусловно, демон Сократа), и подобием домового, оказывающего материальные услуги (эта ипостась также восходит к античным представлениям о разного рода домашних духах, в частности, о «благом демоне» — agathos daimon, — который охранял дома).



Парацельс со своей шпагой; в кристалле ее рукояти заключен личный демон Парацельса — Азот. Гравюра Никола Солиса из книги Парацельса "Архидокса" (Мюнхен, 1570).

Вера в домашних духов (spiritus familiaris, spiritus paredros), благодаря которым можно узнавать будущее и вредить врагам, была широко распространена уже в эпоху античности. Так называемый «демон Сократа» представляет собой у Платона, по мнению большинства исследователей, скорее метафору внутреннего ощущения, нежели автономное существо: «это внутренний голос его собственного личного такта» (Эдуард Целлер), «внезапный сильно ощущаемый запрет, который Сократ воспринимал как исходящий извне» (Ленгтон, 94; тут же показано, что большинство указаний «демона» имело запретительный характер; 93); поздние авторы интерпретировали сократовского демона уже в духе личных демонов Средневековья и Возрождения: как сверхчеловеческое существо, хранителя и советчика человека.

Античная идея домашнего духа была усвоена христианской демонологией через опосредствующую идею власти: демон принимает вид домашнего духа, потому что хочет властвовать над каждой семьей и каждым человеком, как и надо всем миром, утверждает Вейер, — их, демонов, «хитрость и коварство достигло такой степени дерзости, что они захотели, чтобы и ученые, и простой люд признали в них богов; они захотели властвовать над землями, людьми, островами, горами, источниками, местностями (locis), городами, должностями, семьями как их собственные боги и хранители» (Вейер, Об обманах, гл. 5, § 2).

Средние века едва ли знали идею личного демона, хотя долгая, порой десятилетиями длящаяся борьба святого отца с тем или иным демоном приводила к тому, что демон воспринимался уже как нечто вполне домашнее. «Когда наконец отпустишь ты меня? Отступи от меня, ты, что состарился вместе со мной», — говорит «своему» демону некий затворник (Иоанн Мосх. Луг духовный. Cap. XLV. Col. 2899). Тот же мотив — у Палладия, где святой отец увещевает демона: «Отступи от меня, дьявол, ты состарился в распрях со мной» и т. д. (Палладий. Лавсаик. Cap. XXI. Жизнь аввы Марка. Col. 1119). О связи, возникающей между демонами и святыми, см. в статье: *Святые и демоны.*

Эта странная длительная связь между святым отцом и его постоянным «домашним» оппонентом переосмысляется в позитивном смысле в эпоху Ренессанса, когда личные демоны явно входят в моду. Иногда домашний демон фигурировал здесь в качестве пленника, лишенного своим хозяином свободы посредством какого-нибудь магического средства; иногда, напротив, он имел статус друга и советчика, пользующегося большой свободой и уважением хозяина.

Боден рассказывает о человеке, которого всегда и везде сопровождал личный демон, дававший ему советы в весьма своеобразной форме: он бил своего «хозяина» по левому уху, если тот поступал правильно, и тянул за правое, когда тот собирался совершить ошибку. Франческо Пико делла Мирандола (отец известного гуманиста), рассказывает о неком Бенедетто Берна, прожившем со своим личным демоном по имени Гермелин сорок лет: «Этот человек ел, пил и беседовал со своим демоном, который, будучи невидим для окружающих, сопровождал его повсюду; так что чернь, неспособная понять такие вещи, решила, что он свихнулся» (цит. по: Коллен де Планси, 333).

Нередко личный демон был невидим для окружающих — свойство, приобретавшее весьма пикантный характер, когда хозяин или хозяйка демона состояли в супружестве, а демон служил им суккубом (инкубом): «...была одна ведьма, которую обычно сопровождал дьявол прямо рядом с ее мужем, но последний этого не замечал» (Боден, О демономании ведьм, 118). Связь такого рода могла длиться десятилетиями, как, например, в описанном Боденом (119) случае одного семидесятилетнего священника, который признался, что жил с демоном-суккубом пятьдесят лет.

Собственного личного демона приписывали едва ли не всем выдающимся личностям позднего Средневековья и Возрождения. Их имели Скалигер, Чек-

ко д'Асколи (у которого был демон Флорон из числа падших херувимов), Агриппа Неттесгеймский. Иоганн Фауст имел при себе дьявола в обличии собаки (Свидетельства о Фаусте, 19). Парацельс своего домашнего демона по имени Азот держал в хрустальном яблоке, украшавшем рукоять его знаменитой шпаги. Он отождествлял этого демона с Меркурием Жизни алхимиков; слово virescit («растет, развивается») на кристалле шпаги означает животворную силу субстанции, в нем заключенной (Живри).

Враги Генриха III, сына Екатерины Медичи, приписывали ему дружбу с демоном по имени Террагон. В анонимном памфлете «Упреки Генриху Валуа в ужасных вещах...», обращенном напрямую к королю, утверждается, что ведьмы, обосновавшиеся в Лувре, «дали вам личного демона по имени Террагон. Вы знаете, что завидев Террагона, вы называете его своим братом... Вы знаете, Генрих, что Террагон дал вам кольцо, и что в камне этого кольца отображена ваша душа...». Чернокнижник Пьетро д'Абано или Апоне (ок. 1250-1316) обрел знание семи свободных искусств благодаря семи демонам, которых он держал в бутылях (Жирмунский, 268).

Интеллектуальный личный демон часто служил своеобразной психологической мотивацией научного знания, успеха научного эксперимента, — мотивацией, которая причудливо сосуществовала с другой, чисто религиозной: так, алхимик мог ставить успех своей процедуры в зависимость от действенности молитвы, но мог и полностью полагаться на помощь своего личного демона, которого держал в какой-нибудь склянке и показывал желающим, как, например, это делал берлинский алхимик Турнейссер (Роскофф, II, 107). В таком демоне, мудром и всеведущем, слились черты неоплатонического демона, посредующего между земным и небесным миром, и каббалистических демонов, которые, летая по воздуху, способны приближаться к «князьям зодиака» и получать от них предсказания о будущем (по мнению испанского раввина Нахманида, XIII в.).

Джероламо Кардано развил, на примере собственной жизни и жизни своего отца, теорию именно таких личных демонов. О своем отце он сообщает, что тот вызвал однажды семерых дьяволов в греческих одеяниях; выглядели они лет на сорок, лица их были грубыми, у некоторых бледными; они рассказали ему, что относятся к воздушным демонам, что они смертны и живут лет по 700-800, что обладают любыми знаниями, но не все могут передать людям (Бертон, 118-119). С одним из этих демонов отец общался на протяжении тридцати лет. Со своим личным демоном Кардано связывался посредством снов и, по собственному признанию, был ему обязан всеми своими талантами, эрудицией и счастливыми идеями. Этот демон занимал промежуточное положение между человеческим и божественным; Кардано определяет его астрологически, говоря о его связи с Меркурием и Сатурном; он из рода олимпийских демонов, которые властвуют над Зодиаком.

Низшие личные демоны — домашние демоны, способные оказывать лишь услуги по дому, — представляют собой домовых, переосмысленных, однако, в русле христианской демонологии. По Вейеру, домашние духи (esprits familiers)

«нежны и приятны», выполняют обязанности слуг; «можно услышать, как они поднимаются и спускаются по ступенькам, открывают двери, разводят огонь, набирают воду, готовят еду и делают все, что нужно по хозяйству» (Вейер, Истории, 91). Их излюбленные имена — Гутгин или Гедекин. Они «кажутся друзьями рода человеческого», но это лишь видимость, в доказательство чего Вейер рассказывает следующую историю. Некий демон так прижился на кухне епископа Хильдесхеймского, «стал настолько домашним, что его никто не боялся». Однако некий слуга начал оскорблять его — и дух пожаловался шеф-повару, прося угомонить обидчика. Шеф-повар ответил ему иронически: «Ты — дух, и боишься какого-то слугу». «Ты увидишь, как я его боюсь», — ответил дух; он задушил слугу, отравил пиршественные яства ядом жаб, «а затем стал каждую ночь совершать круговые обходы замка, вынуждая стражу все время быть начеку» (Истории, 94). Демон Сократа интерпретируется Вейером в том же духе, как мнимый друг и потенциальный предатель: «Сократ извлек из него ту пользу, что в конце концов, оставленный своим богом без помощи, был вынужден покончить со своей жизнью, приняв яд» (Истории, 94).

Отчуждение личного демона, превращение его в личного врага, достигает кульминации у Лютера с его исключительно интимным переживанием дьявола как постоянного навязчивого оппонента, в дискуссии с которым, однако, никак нельзя ввязываться: «Всякую ночь, как ни проснусь, дьявол тут и уже подступает ко мне со своими диспутами» (Застольные беседы, 1533; цит. по: Эрих, 120).

Два ангела — добра и зла

Далеким истоком идеи личного демона можно, по всей вероятности, считать чрезвычайно древнее учение о двух духах, сопровождающих человека от рождения до смерти: один из этих духов воплощает доброе начало человека, другой — злое. Как показал П. Буансе, это учение имеет параллели в классической античности; в то же время А. Крузель и М. Симонетти указывают и на его иудаистские корни (Крузель, Симонетти. Vol. 269. P. 64-65). В самом деле, очевидное выражение этого учения мы находим в апокрифическом «Завещании Иуды»: «Знайте же, дети мои, что два духа смотрят за человеком — дух правды и дух лжи» (20:1; Пер. М. Г. Витковской, В. Е. Витковского).

Каковыми бы ни были истоки этой идеи, в раннехристианской культуре она принимает вид доктрины о соприсутствии демона и ангела при каждом человеке. Теоретически она, с обычной для экзегетов изобретательностью, обосновывается священными текстами. Образец такого обоснования мы находим в «Собеседованиях» Кассиана, в главе «О том, что с каждым из нас связаны два ангела, хороший и дурной». Кассиан обрушивает на читателя поток подтверждающих этот тезис цитат: апостолу Петру является его ангел (Деян. 12), об Иуде же в псалтыри (sic!) сказано — «дьявол да станет одесную его» (Пс. 108:6), и т. п. (Кассиан. Собеседования. Coll. VIII, cap. XVII. Col. 750-751).

Вполне христианское обличие мотив «двух духов» принимает уже в одном

из древнейших памятников христианской культуры — «“Пастыре” Гермы», где говорится следующее: «Два ангела есть у человека: один — ангел праведности, другой — нечестия... Ангел праведности — нежный, застенчивый, кроткий и спокойный. Когда он входит тебе в сердце, то говорит с тобой о справедливости, о стыдливости, о чистоте, о благожелательности, о благодеянии, о любви и милосердии. Когда все это входит в твое сердце, то знай, что ангел праведности с тобой... Узнай же теперь и о делах ангела нечестия: он — суров, гневлив и глуп; дела его опасны» и т. п. (Lib. II, Mandatum VI, cap. II. Col. 927).

Этот же мотив развивает Ориген: «Каждому человеку соприсутствуют два ангела, один — праведности, другой — нечестия. Если в нашем сердце — благие помышления, а в душе дает побеги праведность, то с нами, без сомнения, говорит ангел Господа. Если же в душе нашей — зло, то говорит с нами ангел дьявола» (Ориген. Гомилия XII на Евангелие от Луки. Col. 1829). Не оставаясь на стадии чистой теории, мотив уже в раннехристианских монашеских историях визуализируется и драматизируется. Характерна в этом смысле история из «Речений старцев». Некий брат испытывал искушения от «духа блуда» (spiritus fornicationis). Он обращается за помощью к старцу, который своим внутренним зрением видит следующую картину: «Увидел он означенного монаха сидящим, а дух блуда, принимая различные женские обличия, играл (ludere) перед ним, сам же монах с этими обличиями услаждался (delectare). Увидел он и ангела Господня, стоящего и тяжко негодующего против означенного брата...»(Речения старцев: Vitae patrum, lib. III. 13. Col. 745).

Два ангела соприсутствуют и Христу — во всяком случае, это видно на мозаике в Сан Аполлинаре Нуово в Равенне (ок. 520): Христу, отделяющему агнцев от козлищ, соприсутствуют праведный светловолосый ангел, сидящий одесную, и темноволосый ангел, сидящий ошую. Это, конечно же, визуализация того же мотива, который имеет место в вышеприведенных раннехристианских текстах.

Праведный ангел должен находиться на привилегированном месте справа, дурной же — на худшем месте, слева: подлинный советчик человека — тот, кто находится справа, одесную. Но и большей опасности подвергается тот, у кого «дьявол станет одесную» (Пс. 108:6). Это представление выражено в следующем рассуждении Амвросия, где в роли ангелов выступают сами Христос и дьявол:

«Если Бога не будет у нас одесную, то его место займет дьявол... Если бы Адам пожелал иметь у себя одесную Господа, его не обманул бы змей». Господь позволил дьяволу встать у себя одесную, пишет Амвросий, намекая на строку из книги пророка Захарии: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему» (Зах. 3:1). «Как хороший атлет, он позволил ему стать одесную себя, чтобы затем прогнать его, сказав: “отойди от Меня, сатана” (Мф. 4:10). И так враг, прогнанный, покинул свое место; тебе же Христос, чтобы дьявол не стал у тебя одесную, сказал: “Приходи и следуй за Мною (Мф. 19:21)”» (Амвросий Медиоланский. О жалобе Иова и Давида. Lib. 4, cap. 10. Col. 848).

Спустя много веков, в дневниковой записи Пушкина, всплывет этот мотив, имевший долгую историю в европейской культуре. «Вы и Аракчеев, вы стоите в дверях противоположных этого царствования [Александра I], как гении Зла и Блага», — так, по собственному свидетельству, сказал Пушкин М. М. Сперанскому (дневник, 2 апреля 1834). Преломление того же мотива можно усмотреть в черновом завершении пушкинского «Воспоминания»:

И нет отрады мне — и тихо предо мной
Встают два призрака младые,
Две тени милые, — два данные судьбой
Мне ангела во дни былые;
Но оба с крыльями и с пламенным мечом,
И стерегут... и мстят мне оба,
И оба говорят мне мертвым языком
О тайнах счастия и гроба.

Ангелов по-прежнему два, хотя их функции теперь двойственны: оба — «милые» (функция благого ангела), но при этом оба — «мстители» (функция демона — см. *Палач Бога*). Пушкин разрушает раннехристианскую конструкцию: у него о б а ангела — и милы, и опасны. Обратная симметрия становится просто симметрией. Так претворен у Пушкина, хотя и в сильно модифицированном виде, древний образ, и вряд ли есть необходимость привлекать для истолкования его текста всю «симметрию вселенной», как это делает Вяч. Вс. Иванов.

ЛЮЦИФЕР

Имя и лик дьявола, выражающие определенную сторону его сущности: это дьявол, увиденный в его падении, совершившемся в самом начале мира (см. *Падение ангелов*), в контрасте между былым величием и красотой и нынешним позором и безобразием.

Имя «Люцифер» (в синодальном переводе — «денница») взято из 14 главы книги пророка Исаии в версии Вульгаты, где говорится о царе Вавилона как о падшей «утренней звезде» (в евр. тексте: «Хелель-бен-Шахар»): «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:12-15). Сначала в иудаистской учености, а затем и отцами христианской церкви это место было осмыслено как описание падения дьявола.

На подобную трактовку мог повлиять и другой образ Ветхого Завета — «помазанный херувим» книги Иезекииля (Иез. 28; пророк уподобляет ему царя Тирского), который воплощал собой «печать совершенства, полноту мудрости и венец красоты», «находился в Едеме», был совершен «в путях своих», но затем, возгордившись своей красотой, был низвергнут «с горы Божией». Оба этих образа с сопутствующими им мотивами прекрасной и совершенной (огненной, небесной) сущности, в результате ужасной катастрофы перешедшей в

свою противоположность — в темноту, копоть, безобразие — были ассимилированы в образе Люцифера.

Раннее Средневековье редко использовало это именование дьявола, поскольку традиция применяла его и к Иисусу Христу, однако в эпоху позднего Средневековья оно становится не менее распространенным, чем «Сатана». Противоречие между внутренней формой слова (lucifer — несущий свет) и его применением к дьяволу несло большие затруднения для богословов и порождало многочисленные интерпретации, неуверенно утверждавшие, что имя Люцифера сознательно — из неясных риторических соображений — противоречит его сущности: «Поскольку он есть властитель тьмы, именован Люцифером по противоположности (per contrarium)» (Руперт из Дойтца. О Троице и ее деяниях. Cap. XXVII. Col. 273). Порой предполагали, что после падения Люцифер сменил не только внешность, но и имя, став «Люцифугом» («бегущим от света»), — это имя (Lucifuge) фигурирует, в частности, в одном из французских текстов договора с дьяволом (Живри, 114).



Люцифер после падения. Фрагмент миниатюры, Франкония, 15 в.

Представление о невероятном величии Люцифера до его падения складывается довольно рано: уже Авит Алким (VI в.) говорит о Люцифере как о «том, кто сиял пред всеми чинами творения» (Поэмы; цит. по: Кестор, 19). Сэр Уильям Александер в поэме «Судный день» (1614) называет Люцифера «оком рассвета, посланником дня, самым ярким среди всех небесных воинств, месяцем маем среди всех прочих месяцев»; Эразмо Вальвазоне в эпической поэме «Ангелеида» (1590) сравнивает Люцифера с «альпийской вершиной» (цит. по: Кестор, 20-21). Люцифер был среди ангелов «одним из прекраснейших и назывался Рафаилом» (Фауст, 47).

Осознание собственного величия и красоты становится для Люцифера искушением, с которым он не справился. Многочисленные средневековые драмы подробно описывают падение Люцифера. Люцифер видит пустой трон куда-то вышедшего Бога и приходит к нарциссическому выводу: «О, как чудесно мое сияние... Если бы я сидел на этом троне, я был бы так же мудр, как и он» (Честерский цикл мистерий, Люцифер, 126-130); под разноголосицу ангелов, часть которых льстит ему, а часть — отговаривает от сомнительной затеи, Люцифер занимает трон Бога и провозглашает: «Вся радость мира пребывает на мне, ибо лучи моего сияния горят так ярко... Я буду как тот, кто выше всех на вер-

шине» (Йоркский цикл мистерий, Падение ангелов). Он предлагает ангелам поклониться ему и вызывает раскол в их рядах, а затем произносит главное из своих богохульств: «Пусть Бог идет сюда — я не уйду, но останусь сидеть здесь пред его лицом» (Честерский цикл мистерий, Люцифер, 212-213), — оно-то и решает его судьбу. Свергаясь с небес, он, «светоносец», из страха перед огнем совершает нечто такое, что безвозвратно хоронит его мнимое величие: «Теперь я совершаю свой путь в ад, где меня предадут бесконечной пытке. Из страха перед огнем я громко порчу воздух (for fere of fyre I fart a crake)» («Падение Люцифера» из цикла Ludus Coventriae; цит. по: Расселл, Люцифер, 252). Люцифер пал, потому что был «ослеплен» самолюбием; в трагедии Йоста ван ден Вондела «Люцифер» (пост. 1654) он действительно неким образом ограничен в своем понимании, в известном смысле действительно слеп: он не в состоянии признаться себе в своем болезненном тщеславии, которое не позволяет ему, «вицекоролю Бога», перенести предсказанное возвышение Адама над ангелами; не может он себе признаться и в сомнительности возложенной им на самого себя миссии исправления ошибок Бога якобы «ради самого Господа».

После падения лик Люцифера и его место в Божественном домоустройстве меняются самым катастрофическим образом. «Мои благородство и красота стали безобразием, — жалуется Люцифер в пьесе А. Гребана «Мистерия о Страстях» (3729-3735), — моя песня — плачем, мой смех — отчаянием, мой свет — тенью, моя слава — горестной яростью, моя радость — неизбывной скорбью». Люцифер, пожелавший стать «князем мира», становится князем ада; в аду он в своеобразной форме получает желаемое: он несет бремя мира, всех его грехов, в образе ужасных пыток, которые он должен и терпеть, и исполнять, — он предстает перед свидетелями его участи «всем гнетом мира отовсюду сжатый» (Данте, Божественная Комедия, Рай, 29:57). Участие в любых проявлениях светлого начала ему заказано: когда он пытается петь или смеяться, раздается лишь вой голодного волка (Гребан, 3723-3735).

И в самой его внешности не осталось ничего, что напоминало бы о гармонии и норме. В «Видении Тнугдала», подробно описывающем устройство ада, Люцифер — «князь тьмы, враг рода человеческого; он был больше, нежели любое из чудовищ, увиденное в аду... Это чудовище было черным, как ворона, тело его было как человеческое, от головы до пят, но с хвостом и многими руками. Чудовище имело тысячи рук, каждая длиной в сотню локтей и толщиной в десять локтей. На каждой руке — по двадцать пальцев, каждый длиной в сто ладоней и шириной в десять ладоней, ногти на пальцах длиннее рыцарского копья... У него был также длинный, толстый клюв и длинный, острый хвост с жалами, мучающими осужденные души. Это ужасное существо было распростерто на железной решетке, под которой горели угли, раздуваемые множеством демонов... Все члены этого врага человеческого были скованы железными и бронзовыми цепями... При каждом выдохе он извергал из глотки души осужденных и развеивал их по всем областям ада... А когда он вдыхал, он втягивал все души назад и, когда они падали в серные испарения его утробы, пережевывал их...»

Существовала традиция изображать Люцифера трехголовым, как ужасную пародию на Святую Троицу: скульптура XII в. в храме св. Василия в Этамне изображает его с тремя головами, каждая из которых пожирает по человеку; немного позднее так же изобразит Люцифера и Данте. В трагедии Йоста ван ден Вонделя Люцифер после падения превратился в чудовище, соединившее в себе черты семи животных, которые в свою очередь олицетворяют семь смертных грехов: «надменного льва; жадной свиньи; ленивого осла; рогатого [т. е. гневливого] носорога; обезьяны, бесстыдной, похотливой, толстомордой и толстозадой; завистливой змеи и скупого волка»; этот монстр «содрогается, когда на него смотрят, и прячет свое безобразие в клубах тумана».

МАСТЕР

Мастер, творец, создатель — эти определения Бога применяются и к дьяволу, хотя в другом смысле и совсем с иной оценкой. Как «творец» (разумеется, псевдотворец) дьявол являет собой хотя и призрачную, но все же аналогию Богу, что видно из почти полной идентичности терминов, применяемых к Богу и дьяволу как «творцам».

В латинской патристике мы встречаем по крайней мере пять понятий, выражающих идею создателя, творца, мастера: pater (отец), auctor (автор, создатель, виновник), artifex (мастер, но и опять-таки виновник), creator (творец), inventor (изобретатель). Бог, разумеется, — отец, pater; но и дьявол, согласно библейскому определению, — «отец лжи» (Ин. 8:44). «Он [дьявол] первым породил ложь, когда сказал: «В день, в который вы вкусите их [плоды], откроются глаза ваши» (Быт. 3:5). Он первым использовал ложь. Люди пользуются ложью не как чем-то своим собственным, но как чужим; он же — как своим собственным» (Иоанн Златоуст. Гомилия LIV. Col. 299). Итак, если Бог создал для людей мир, то и дьявол создал нечто такое, чем пользуются люди; он в своем роде тоже «создатель», хотя и в негативном смысле этого слова.

Мы встречаем представление о дьяволе как «отце» и в других словосочетаниях. Он «отец нечестия» (Иоанн Златоуст. Объяснение псалма CXXXIX Col. 420), отец грешников — своих «детей»: «отец-дьявол детей своих не любит, но ненавидит...» (Амвросий Медиоланский. Проповедь XXX. 2. Col. 666), «отец тьмы и погибели» (Житие св. Василия Великого. Cap. VIII. Col. 305).

Бог нередко определяется понятием auctor, которое следует здесь перевести как «создатель»: «создатель природы (auctor naturae» (Проспер Аквитанский. Ответы за Августина на главу Винценцианских возражений. Cap. III. Col. 179), «создатель всех творений (creaturatum omnium auctor)» (Лев Великий. Проповедь LXXXIX. Col. 445) и т. п. Однако к дьяволу это понятие применяется не реже — и здесь это слово в своем значении балансирует между «создателем» и «виновником»: «создатель, виновник грехов (vitiorum auctor)» (Фульгенций. Фульгенций. Послание III: О девственности и смирении Cap. XV, 25. Col. 333), «создатель, виновник отчаяния (auctor desperationis)», «виновник раны (auctor vulneris)», «творец, виновник смерти (auctor mortis)» (Петр Хризолог. Проповедь II. Col. 190;

Проповедь CV. Col. 492; Проповедь XVII: Об одержимом. Col. 243). То же можно сказать и о понятии artifex — создатель, мастер, творец, но в то же время и виновник. Это понятие применяется и к Богу, и к дьяволу. Так, Бог — «всемогущий мастер (omnipotens artifex)» (Книга о трех обиталищах. Cap. III. Col. 834), «создатель (artifex) этой совершенной постройки» [человеческого тела как своего рода дома] (Хиларий Пуатьеский. Трактат на XXXVI псалм. 10. Col. 697). Амвросий сравнивает человека с картиной, а Бога — с мастером-художником: «Нарисован ты, человек (pictus es ergo, o homo), и нарисован Господом Богом твоим. Творец и художник у тебя был хороший (bonum habes artificem atque pictorem)» (Амвросий Медиоланский. Гексамерон. Lib. VI, cap. 47. Col. 260).

Однако и дьявол — в своем роде мастер: Сатана, «которого мы называем ангелом зла, мастером всякого заблуждения (totius erroris artificem)» (Тертуллиан. О свидетельстве души. Cap. III. Col. 613), «дьявол, мастер всех зол (omnium malorum artifex)» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Lib. XVI, cap. LIV, 16. Col. 527); «дьявол — мастер (artifex) всякого обмана, от его же господства и помпы вы отрекаетесь при крещении...» (Евгений II, папа. Из рекомендательных писем. Col. 641). Определение дьявола как «мастера» сохраняется и в поздней, постсредневековой демонологии. «Дьявол удивительный мастер: может он творить такие художества, которые кажутся натуральными...» — говорит Филипп Меланхтон (Свидетельства о Фаусте, 14).

Лишь последние два понятия — creator (творец) и inventor (изобретатель) — разводят Бога и дьявола: creator — Бог, но никак не дьявол; inventor — только дьявол, но никак не Бог. Общими местами становятся формулы: «изобретатель зла», «изобретатель гордыни».

«Зло не создано Богом, но изобретено дьяволом (non est a Deo creata, sed a diabolo inventa)...», дьявол получил от Бога способность размышлять и «после многих размышлений стал изобретателем зла (multa cogitando factus est inventor mali)» (Геннадий Массилийский. Книга о церковных догматах. Cap. LVII. Col. 995). В греческой патристике латинскому inventor соответствует εὑρετής: и здесь дьявол — «изобретатель зла» (Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии. Col. 539). То же относится и к гордыне: «Гордыня (elatio) всегда несет опасность для спасения, из-за гордыни сам ее изобретатель дьявол (ipsius inventor diabolus) потерял свою ангельскую силу» (Гормизд, папа. Послание XXX: К Цезарию Арелатскому. Col. 431); «сам дьявол, изобретатель гордыни (diabolus inventor superbiae), из-за нее пал с небес...» (Храбан Мавр. О пороках и добродетелях. Cap. VIII. Col. 1353).

Кроме того, дьявол — «изобретатель смерти (mortis inventor diabolus)» (Гийом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем. Col. 1070). В экзорсизме, приписывавшемся Амвросию Медиоланскому, дьявол именуется также «изобретателем всяческой непристойности (totius obscenitatis inventor)» (Амвросий Медиоланский?. Экзорсизм. Col. 1019-1020).

«Творческая» деятельность дьявола описывается глаголом invenire (а также глаголами fingere, confingere — от которых произошло слово «фикция»). Эти глаголы, которые в античной культуре характеризовали человеческую спо-

собность к сотворению нового и прежде всего — к созданию эстетических объектов, теперь, применительно к дьяволу, приобретают негативный смысл: Бог — сотворил (creavit), дьявол — измыслил, выдумал, изобрел (finxit, invenit). Лактанций утверждает, что демонами были «изобретены (inventa sunt) и астрология, и гадание по внутренностям животных (aruspicina), и прорицания авгуров, и оракулы, и некромантия, и искусство магов...» (Лактанций. Божественные установления. Lib. II, Cap. XVII. Col. 335). Демоны также «изобретают» себе имена (Тертуллиан. Об идолопоклонничестве. Cap. XV. Col. 683-684); «измышляют» себе личины и разыгрывают, словно режиссеры, целые сцены, которыми искушают святых отцов (см. *Иллюзия*).

Перечень «творений» дьявола, таким образом, выглядит весьма разнообразно: он «измыслил» ложь, смерть, грех — но ему же принадлежит авторство крашеных тканей, женской косметики, всевозможных искусств и т. п. Позднее народная молва приписывала дьяволу все значительные, поражавшие размерами постройки. Стену между Англией и Шотландией называли «стеной дьявола»; в Германии существовала масса «чертовых мостов» (Teufelsbrücke) (Живри, 149). Как ни странно, но и сооружение готических соборов, по народным верованиям, не обходилось без дьявола; так, Кельнский собор остался неоконченным, потому что мастер Герард, его легендарный строитель, вырвал из рук дьявола план, но самый ценный его кусок остался в руках у «удивительного мастера». Приписывали дьяволу также измышление всех сомнительных форм человеческой деятельности. Так, библейская история о царе Асе, который умер, потому что «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» (2 Пар. 16:12), наводила на мысль о дьявольском происхождении медицины. Ричард Бертон в «Анатомии меланхолии» (1621), ссылаясь на голландскую пословицу о том, что «новому врачу нужно и новое кладбище», утверждает, что именно дьявол был изобретателем медицины: «сам дьявол был первым изобретателем ее; “медицина есть мое изобретение”, сказал Аполлон, а кто же Аполлон, если не дьявол?» (Бертон, 427).

Пожалуй, в наиболее радикальной форме неприятие дьявольского «творчества» выразил Тертуллиан. «Не угодно Богу то, что он сам не произвел (non placet Deo quod non ipse produxit)»... «чего Бог не пожелал, то и не следует измышлять (quod Deus noluit utique non licet fingi)». Есть истинное творение — и есть попытки его дополнить; чтобы различить то и другое, Тертуллиан тщательно разводит термины. Первое — от Бога, с о з д а т е л я природы (a Deo, auctore naturae), второе — от дьявола, и с к а з и т е л я природы (a diabolo, ab interpolatore naturae) Первое — р о ж д а е т с я (nascitur), будучи «творением» (opus) Бога; второе — и з м ы ш л я е т с я , «выдумывается» (fingitur), будучи «делом» (negotium) дьявола. Итак: «Что рождается — творение Бога, что измышляется — дело дьявола (quod nascitur, opus Dei est; ergo quod fingitur, diaboli negotium est)» (Тертуллиан. О женских украшениях. PL, 1. Lib. I, Cap. 8. Col. 78; Lib. II, cap. 5. Col. 1321).

«Искривив» мир грехом в самые первые моменты его существования, дьявол продолжает украшать мир по-своему: любопытно, что если о творении Бога

святые отцы как правило говорят в перфекте, как о давно прошедшем событии — creavit, то «измышления» дьявола охватывают и прошлое, и настоящее. Дьявол непрестанно что-то производит из себя, эманирует; имена этим его эманациям — simulacrum, phantasia, prestigium (иллюзии, обманы), все они призрачны и неустойчивы, все они не находят места в бытии и тут же исчезают.

Итак, на самом деле дьявол, при всей своей непрерывной «творческой» активности, ничего не порождает, но лишь непрерывно заражает собой мир, отравляет его. Дьявол — безотказная машина искажения, вбрасывающая в мир нечто инородное ему, не укорененное в нем, бездомное — и при этом способное уводить с пути, вести за собой в небытие и пустоту: так уводят за собой в пустоту соблазнительные и призрачные дьяволовы «видения».

«Дьявол постоянно вожделеет нового (diabolus, qui semper novarum rerum cupidus)», — замечает Иероним (Комментарий на Екклесиаст. Col. 1098). Эти слова дают нам ключ к сути дьяволова «творчества». Конечно, дьявол непрерывно «творит» из желания исказить, испортить Божественное творение, — но у него есть еще один стимул: постоянная «жажда нового». Дьявол видит, что его творения не остаются, не пребывают, не «стоят», как сказал бы Августин, в мире, — по той простой причине, что им нет в мире места. Вот почему дьявол не знает Божественного удовлетворения («и увидел Бог, что это хорошо») и отдыха после хорошо сделанной работы. Видя, что его творения — эти simulacra и phantasia — сразу же улетучиваются, как дым, — а именно так улетучиваются силой молитвы и крестного знамения личины самого дьявола, им самим измышленные («растворился как дым», sicut fumus evanuit — этим выражением постоянно описывается уход дьявола в житиях святых), — видя постоянный провал в небытие своих «изобретений», дьявол, чтобы удержаться в своей шаткой связи с миром, вынужден «творить» непрестанно, желать все нового и нового. Ни дьяволу — этому вечно не удовлетворенному собой «мастеру», ни его творениям нет покоя. Покой означает остановку — но для дьявола, которому не дано стоять в мире (ведь он «не устоял в истине»), остановка означает провал — в буквальном и переносном смыслах слова.

Однако представление о связи «мастерства» с демоническим началом укоренилось в европейской культуре. Каким-то образом связаны мастер и дьявол в романе Булгакова «Мастер и Маргарита». Не для того ли, чтобы подчеркнуть эту связь, дает Булгаков своему дьяволу столь редкое в демонологии имя — Воланд? Первая буква слова «Мастер» — перевернутое «W» в имени «Woland», что акцентировано в тексте романа: «М» на шапочке мастера слово бы превращается, перевернувшись, в «W» из «паспорта» Воланда.

МЕДВЕДЬ

В облике этого зверя демоны почему-то являются крайне редко, хотя Вейер, ссылаясь на Гизельберта, вводит медведя, «по причине его жестокости», в состав аллегорических имен дьявола (Об обманах, гл. 21, § 23). Одно из немногих исключений — история, рассказанная Цезарием Гейстербахским (О чудесах, кн. 5,

гл. 49). Некий хорист задремал во время заутрени; проснувшись, он увидел медведя, входившего на хоры, — медведь внимательно осмотрел новичков-певчих, как офицер своих солдат на смотре, и сказал: «Похоже, они не спят; но я еще вернусь и посмотрю, не заснул ли кто». Автор добавляет, что медведь — дьявол, посланный проверить, хорошо ли братья-монахи выполняют свои обязанности.

МЕРТВЕЦ

Одно из обличий дьявола, служащее зрительной метафорой его сущностного определения как князя смерти — «имеющего державу смерти» (Евр. 2:14). Теологическое и отчасти психологическое обоснование такой личины дьявола мы находим у испанского проповедника XVI в. Луиса да Гранады: дьявольское «тайное уродство и безобразие ... хорошо и ясно показывается телом мертвого человека. Ибо вы знаете, что смерть есть ветвь, исходящая из ствола и корня греха; как с человеком грех вошел в мир, так смерть вошла в мир с грехом... Вид тела мертвого человека ... так страшен и ужасен, что и мать, и жена, видя свое дорогое дитя или своего мужа испустившими дух, стремятся как можно скорее похоронить тело, которое они прежде так любили» (Луис да Гранада, 26-27).

Существовало поверье, что демоны обладают определенной властью над мертвым телом: они могут на какое-то время вселяться в него и тем самым изображать, что мертвец жив. Отголосок этого верования запечатлелся в одном из древнейших памятников христианской культуры — «Гомилиях» Псевдо-Климента. Здесь Симон-маг объясняет свой фокус мнимого оживления мертвецов: в них вместо «душ умерших» «действует какой-либо демон, который изображает из себя душу»... (Гомил. II, XXX. Сол. 98).

Этот фокус, однако, не имеет ничего общего с подлинным чудом воскрешения, которое способен явить лишь Бог. Живой труп, движимый демоном, — лишь пародия на жизнь, и это доказывается тем, что по выселении демона из трупа он оказывается разложившимся: процесс гниения шел с момента смерти, но демон-иллюзионист заставил людей его не замечать. Цезарий Гейстербахский (Диалог о чудесах, 169) повествует о клирике, обладавшем исключительно сладким голосом; однако некий монах, услышав его, заметил: «Это нечеловеческое пение. Оно исходит от дьявола», — и оказался совершенно прав: изгнанный демон оставил на полу тело давно умершего клирика, которое мгновенно разложилось. Цезарий далее выражает уверенность, «что демоны в аду подвергают тяжелейшим мукам души людей, чьи тела они оживляют таким образом».

Вариант того же сюжета об оживлении трупа — в ренессансной легенде об Агриппе Неттесгеймском: однажды, уйдя из дому, Агриппа опрометчиво оставил открытой комнату с магическими книгами; его жена провела туда знакомого школяра, который, прочитав заклинания из книги, случайно вызвал дьявола; дьявол спросил, чего хочет школяр, но не получив ответа от перепу-

ганного студента, задушил его. Вернувшийся Агриппа, не желая быть обвиненным в убийстве, заставил демона вернуть студента к жизни ровно на столько времени, сколько ему понадобится, чтобы уйти из дому. Школяр, ожил, вышел из дома и, пройдя немного по улице, упал замертво (Колдовство, 85-86).

Также см. *Оборотни и демоны*, *Смерть*.

МЕСТА ОБИТАНИЯ ДЕМОНОВ

Вопрос о месте дьявола в мире сразу же упирается в противоречие. С одной стороны, демоны ожидают суда и наказания в аду, что вытекает из второго послания Петра: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4). С другой стороны, весь здешний мир полон демонов, что так же несомненно вытекало из новозаветных текстов, трактовавших дьявола как «князя, господствующего в воздухе» (Еф. 2:2) и «князя мира сего» (Ин. 12:31).

Это исходное противоречие многими богословами оставлялось без разрешения. Так, у Григория Великого демоны сделаны из нижнего темного воздуха и заключены в нем, как в тюрьме; но они ходят и по поверхности земли, и в то же время заточены под землей, в аду (Моралии, 2:20; 2:47; 26:17).

Однако предпринимались и многочисленные попытки так или иначе избавиться от этого противоречия, истолковав его. Уже междузаветные апокрифы пытались выстроить сюжет, его преодолевающий: Бог якобы не заточил всех мятежных ангелов, согрешивших с женами человеческими, потому что Мастема, вождь злых духов, попросил Бога оставить часть ангелов при нем — иначе он не сможет испытывать сынов человеческих. Бог согласился, и десятая часть падших ангелов, освободившись от наказания, стали представителями Мастемы на земле (Книга юбилеев, 10:7-11).

В староанглийской поэме, вольно излагающей книгу Бытия (Genesis B), дьявол скован в аду, но его соратники могут свободно бродить по земле и исполнять указания своего господина. В «Видении Петра-Пахаря» Ленгленда мятежные ангелы в результате своего длительного девятидневного падения оказываются тем ниже, чем тяжелее их грехи: наиболее удачливым удается затормозить в нижнем воздухе, а ниже всех — в аду, естественно, оказывается Люцифер.

Иные демонологи делили демонов на обитающих в аду и в земном мире; так, Шпренгер и Инститорис (116) утверждали, что «демоны, отосланные на греховные дела, находятся не в аду, а здесь, в пределах нашего темного земного воздуха».

Избежать противоречия можно было и путем расширительного толкования понятия «ад» — выход, найденный Бедой Достопочтенным (Церковная история англов, 5:15): поскольку истинный ад — отверженность от Бога, то демоны, где бы они ни находились, навсегда лишены возможности созерцать Бога и, следовательно, находятся в аду. Протестантские теологи Й. Хокер Оснабург и Г. Гамельманн («Дьявол как таковой», ч. I, гл. 21), ссылаясь на авторитет Лютера, на-

ходят другой выход, разделяя во времени бытие демонов в «воздухе» и в аду: по их мнению, «дьявол еще не отослан для наказания своего проклятия», он останется на земле «вплоть до Судного дня, когда он наконец из воздуха и с земли будет сброшен в бездну, ... и тогда уже ни облака, ни завесы не будет между нами и Богом со всеми его ангелами». Итак, «дьяволы еще не в аду, но, как говорит Петр, они узами привязаны к аду».

Вседприсутствие демонов как проявление их силы

Сосуществование противоречивых представлений о месте обитания демонов приводило в конечном итоге к паническому ощущению, что «вся земля полна демонов». Такое воззрение отражено, например, в раннехристианском заклинании, приводимом Роскоффом (II, 158), где тщательно перечислены все возможности местопребывания заклинаемых демонов: названы и ад, и воздух и земля, и каменные ущелья, и область «под небом», и огонь, а также — на всякий случай — «все места и земли, где бы вы не находились, не исключая никакого места».

Корни этого пессимистического воззрения лежат в вавилоно-ассирийской мифологии с ее представлением о том, что «нет места столь малого, куда не могли бы проникнуть демоны, и столь большого, чтобы они не могли бы его наполнить» (Ленгтон, 12), — представлением, усвоенным мифологией иудейской: демоны окружают человека, как земля — корни виноградника; «тысяча — слева от него, и десять тысяч — справа» (Берашот, 6а). Аналогичное воззрение присутствует в патристике: согласно Лактанцию, демоны «скитаются по всей земле (per omnem terram vagantur)» (Божественные установления. 2:15). У Пселла демоны «многочисленны и разнообразны, и по форме, и по типу тела, так что и воздух, который над нами, и воздух, который вокруг нас, полны демонов; полна ими и земля, и море; и места тайные и глубокие» (О деянии демонов, 338).

Особенно характерно подобное мироощущение для Лютера, согласно которому дьявол присутствует везде, подстерегает человека буквально на каждом шагу, так что если с ним не происходит ничего плохого, то не благодаря пассивности дьявола, но благодаря вмешательству доброго ангела: «Дьявол — повсюду вокруг человека, при княжеских дворах, в домах, в поле, на всех улицах, в воде, в деревьях, в огне, все полно дьяволов. И они лишь тем заняты, что во всякий момент стремятся свернуть шею каждому из нас» (Лютер, «О Евангельском чтении в день св. Михаила»; цит. по: Роскофф, II, 382).

Вседприсутствие демонов прекрасно передано известным анекдотом из «Диалогов» (1:4. Col. 168-169) Григория Великого о прожорливой монахине, которая съела в монастырском саду листок салата, забыв предварительно перекрестить рот; в результате ею овладел демон, который при изгнании оправдывался следующим образом: «Но что я сделал? что я сделал? Я просто сидел на листе салата, когда она пришла и съела меня».

Вездесущие демонов как проявление их слабости

Вездесущие демонов приобретало иной смысл в контексте представления о дьяволе как существе, предавшем свой чин в устройстве бытия, — и тем самым покинувшим свое «место» в нем, свое «жилище». В результате такой интерпретации вездесущие демонов оказывается знаком не силы и могущества, но, напротив, их слабости, их коренного изъяна и утраты -- утраты «дома» как собственного места в мире. Демоны кишат повсюду; но это означает, что своего места, своего дома у них нет нигде. Пребывание демонов в воздухе, вопреки интуитивному представлению о воздухе как стихии свободы, трактуется как заключенность в темницу столь же тягостную для ангелов, сколь для человека тягостен подземный карцер: по сравнению с теми высшими эфирными сферами, где обитают праведные ангелы, темный и густой «нижний воздух», куда, согласно многим теологам, были свергнуты мятежные ангелы (см. *Падение ангелов*), по праву может считаться темницей. «Они обитают в этом воздухе, — объясняет Вейер, — поскольку, будучи сброшенными с более высокого неба, они по праву задержаны тут и осуждены пребывать, как узники, в воздухе, в наказание за их непростительное преступление» (Об обманах, гл. 1, § 7).

Любимые места демонов

Несмотря на свое вездесущие, дьявол, согласно средневековым верованиям, проявлял и определенные предпочтения в выборе места обитания. В конце XVI в. Петр Тирский в трактате «Об опасных местах...», обобщая опыт многих столетий, выделяет шесть основных типов мест, облюбованных демонами:
1. «Заброшенные и невозделанные пустынные места».
2. «Места влажные и болотистые (humida et paludosa)». Любопытна наивная мотивировка этого пункта: в Евангелии говорится, что «нечистый дух», выйдя из человека, «ходит по безводным местам, ища покоя», и не находит его (Лк. 11:24), — следовательно, он любит влажные места.
3. «Подземные пещеры (specus subterraneae), прежде всего те, где можно откопать металлы и прочее необходимое человеку; потому и демоны именуются металлическими (daemones metallici dicti)».
4. «Обширные и просторные крепости (arces), или ветхие и полуразрушенные постройки».
5. «Места, отмеченные человекоубийствами или другими ужасными преступлениями».
6. «Места, где обитают святые и в особенности монахи, которых демоны ненавидят в наибольшей степени» (Петр Тирский. Об опасных местах и о призраках и явлениях... P. 14-15).

Этот список далеко не полон и не учитывает многих важных для демонологии пространственных ориентиров — в частности, ориентации по сторонам света. Если с Богом ассоциировали юг и восток (области тепла и восхода солнца), то с дьяволом — север и запад (холод и закат). Так, в раннехристианских риту-

алах крещения (в частности, описываемых в «Мистериях» св. Амвросия Миланского) посвящаемый сначала поворачивался лицом на запад — туда, где находился престол «того, кто властвует над смертью», т. е. лицом к дьяволу, — и отрекался от него и его роскоши жестами презрения и издевки, даже плюя ему в лицо; затем он поворачивался лицом на восток и заявлял о своей вере в Отца, Сына и Святого Духа (Келли, 11; 99-100).

Ассоциация дьявола с севером прослеживается уже в тексте Библии: «на краю севера» собирается утвердить свой престол «сын зари» Люцифер (Ис. 14:13), в книге Иеремии утверждается, что «от севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли» (Иер. 1:14). Этот мотив присутствует и в средневековой литературе: так, согласно староанглийской поэме на темы книги Бытия (т. н. Genesis A), восставший Люцифер воздвиг свой трон на севере неба. В народном представлении, любимое место дьявола на земле — Лапландия, где он гоняет северных оленей. И сам ад некоторыми теологами (например, Бонавентурой, Комментарий на Екклесиаст, 11:3), помещался на севере. «Поскольку все церкви строились лицом на восток, север всегда оказывался по левую руку входящего, и поскольку дьявол затаился снаружи у северной стены церкви, люди старались не хоронить там своих покойников. Левое (лат. sinister) во многих культурах ассоциируется с опасным и зловещим. На средневековой сцене север был направлением на ад» (Расселл, Люцифер, 70-71). Лютер полагал, что в особенности кишат демонами Пруссия и Лапландия (Застольные беседы, III, № 3841); Боден, ссылаясь на авторитет архиепископа Упсалы, утверждал, что легионы Сатаны квартируются в Скандинавии и вообще в северных странах (Риде, 124).

В то же время Петр Тирский недалек от истины, ставя на первое место среди любимых места дьявола «заброшенные и невозделанные пустынные места». Согласно библейской традиции, наиболее типичным местом обитания демонов действительно служит пустыня (которую облюбовали уже демоны Ветхого Завета — шеирим, упомянутые в книги Исаии, 13:21, Азазель, Лилит), где святые обычно и вступают с ними в смертельную борьбу (см. *Борьба с дьяволом*). Раннехристианских святых, как и простых смертных, демоны подстерегали также в заброшенных жилищах, у источников, в пещерах, деревьях, руинах (особенно античных храмов, боги которых осмыслялись как демоны), на языческих кладбищах, в лесах. «Демоны рады пустынным и невозделанным местам», — утверждает Прокопий из Газы (Комментарии на книгу пророка Исаии. Cap. XII, v. 17-22. Col. 2087).

Св. Перегрин, войдя однажды в темный лес, услышал чудовищный шум и завывания и вопли демонов, раздающиеся словно из ада; внезапно он обнаружил, что находится посреди такого скопища демонов во всевозможных обличьях, «что не стало видно ни воздуха, ни земли»; демоны в один голос возопили к святому: «Зачем ты явился сюда? Этот лес — наш; здесь мы готовим свои козни, которые нам позволено учинять благодаря грехам людей» (Деяния святых, август, I, 80). Большое подозрение у раннехристианских святых вызывали также и вулканы, жерла которых считались входами в ад и, разумеется, кише-

ли демонами; святые стремятся очистить от демонов и вулканы, а порой им удается их и тушить (см. *Борьба с дьяволом*).

Странно, однако, что Петр Тирский забывает *воздух* — место, где дьявол безраздельно господствует (вот почему записку, адресованную демонам, заклинатели подбрасывали в воздух). Библейским подкреплением идеи воздушного обитания демонов служила притча о сеятеле (Мф. 13:4), в которой птицы, клюющие зерно, по мнению демонологов, конечно же, символизируют демонов, снующих в воздухе и пожирающих падающее с неба «зерно слова Божия» (Вейер, Об обманах, гл. 21, § 24). Согласно 2 книге Еноха, свергнутый с небес мятежный ангел вместе с сообщниками не упал, но «бесконечно парит в воздухе над бездонностью» (2 Енох. 29:4). Демоны «пали с неба и кружат в воздухе и на земле, на небо же уже взойти не могут» (Афинагор. Прошение за христиан. 25. Col. 947). «Место [демонов] до судного дня — не подземный ад, но темный воздух (aer caliginosus), — утверждает Бонавентура (Комментарий на сентенции, 2:6:2), — некоторым из них позволено спускаться оттуда, чтобы мучить души».

Вместе с тем уже в раннесредневековом христианстве представление о «месте демонов» подвергается — вместе с целым рядом других категорий — радикальной интериоризации: демоны обитают во внешнем мире — но вместе с тем и в душах грешников. Эта двойственность ясно выражена в «Объяснениях псалмов» Кассиодора: с одной стороны, «государство (civitas)» дьявола — «Вавилония, где не почитают Бога» (т. е. внешняя, вполне конкретная географическая область); с другой — дьявол «владеет душами (pectora) грешников, словно стенами своего государства» (На псалм XLVII. Col. 336).

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ

Дьяволу присуща особого рода внутренняя множественность, которая вовсе не сводится к тому простому факту, что демонов — много. Не обладая собственной устойчивой, единичной сущностью, дьявол как бы постоянно распадается на призрачные множества — он «существует» (в той мере в какой к нему вообще применимо это слово) одновременно в бесчисленных вариантах, изводах, личинах. Эта его особенность вовсе не представляется святым отцам достоинством — точно так же, как беспрерывная активность дьявола не кажется достоинством на фоне нерушимого монашеского покоя (см. *Беспокойство и покой*). Множественность дьявола — не добавление к единичности, но, напротив — умаление единичности, ущербность, неспособность существовать как нечто единое и единственное. У дьявола множество имен, личин, форм; однако это множество — лишь свидетельство его неспособности иметь одно, но собственное имя, одно, но собственное лицо.

Стих Вергилия о фурии Алекто: «У тебя тысяча имен и тысяча способов вредить (tibi nomina mille, mille nocendi artes)» (Энеида 7:336) был перенесен латинскими богословами на дьявола, став как бы девизом и эпиграмматическим выражением его множественности. «Преследует меня враг, у коего тысяча имен, тысяча способов вредить, и я, несчастный, возомнил себя победителем, а сам

пойман?», — пишет Иероним в одном из писем (Послание XIV: К Монаху Гелиодору. Col. 347).



Ангел борется с семиглавым драконом. Миниатюра из "Комментария на Апокалипсис" Беата из Лиебано. 10 в. Библиотека Эскориала.

В самих своих явлениях дьявол нередко как бы растекается на несколько персонажей. Он, например, предстает однажды в виде сразу нескольких сражающихся гладиаторов (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 7. Col. 32). Св. Авраам-отшельник однажды слышит голос дьявола «словно бы исходящий от некоего множества (vox quasi cujusdam multitudinis)»: дьявол — и один, и в то же время не один. В келью того же Авраама Сатана врывается «словно огромная толпа (quasi turba plurima)», «они словно влекли друг друга и друг друга поощряли криками, стремясь бросить Божьего человека в яму» (Житие св. Авраама-отшельника. XVI. Col. 290-291). В описаниях такого рода местоимение и глагольные формы, обозначающие количество демонов, порой странно колеблются между единственным и множественным числом. Так происходит и в вышеприведенном тексте: Сатана, до своего превращения в «толпу», был один, — и далее, когда святой молитвой эту «толпу» разгоняет, Сатана вновь оказывается в единственном числе: «Тогда Сатана, воскликнув, сказал: “Увы, увы мне! Уж и не знаю, чем еще могу тебе навредить (Heu! heu me! quid tibi de caetero faciam nescio)”».

Собственно, то же самое происходит и в исходном тексте традиции — в Евангельском рассказе о бесах, из одержимого перешедших в свиней. На вопрос Иисуса «Как тебе имя?» одержимый (или демон устами одержимого?) отвечает: «легион». Одержимый говорит нечто странное — он фактически говорит, что «его много», а Евангелист поясняет: «потому что много бесов вошло в него». Далее открыто появляется множественное число: «И они просили Иисуса, чтобы не повелел им идти в бездну» (Лк. 8:31).

Еще одна вариация на тему дьявольской множественности — в галльских житиях VI в. Некоему Сабиниану, галльскому монаху, дьявол, «изменив мужское обличие», является «в стыдливейшей форме двух девочек (sub duarum puellarum forma pudicissimo)». На монаха это не производит никакого впечатления — «он распознал под двойным обличием (sub specie gemina) одно чудовище» и обратился к нему с такими укоризненными словами: «Что ты все по-

казываешься мне в различных формах? Как же не становится стыдно тебе, о глупейший, когда меня ты с Божественной помощью всегда видишь одним и тем же (*unum ac solum*), и никогда не видишь иным, чем видел прежде!» (Житие св. Романа. 54. P. 298, 300). Сабиниан противопоставляет свою неизменность — изменчивости и множественности дьявола: эта множественность представляется монаху чем-то постыдным и ущербным. Способность дьявола умножаться на глазах, превращаться в толпу не вызывает у монаха никакого восхищения: он понимает, что дьяволу попросту отказано в том простом даре, которым обладает человек, — всегда быть самим собой.

МОЛИТВА И ДЕМОНЫ

С точки зрения современного христианина, молитва — состояние покоя, исключающего малейший намек на какую-либо борьбу. Совсем иначе ситуация молитвы представлялась человеку раннехристианской эпохи и Средневековья. Время молитвы, всегда ненавистной демонам, было отмечено повышенным риском их нападения; когда же это нападение и в самом деле происходило, молитва переплеталась с ожесточенной борьбой — вернее, сама становилась духовным орудием в борьбе. В бесчисленных демонологических монашеских историях демоны либо нападают на святых отцов в момент молитвы, либо же монахи прибегают к молитве как к оружию уже после того, как нападение совершилось: молитва либо провоцирует бой, либо используется как оружие в бою.

Обращаясь к строке из послания Павла к римлянам, в которой апостол просит братию «подвизаться» вместе с ним «в молитвах к Богу» (Рим. 15:30), Ориген дает ей несколько неожиданное толкование: по его мнению, Павел просит помочь ему в молитве именно потому, что молитва — это борьба, война. «Показывает Павел, что немалое борение заключено в молитве, если в этом борении считает нужным просить о помощи римлян. Во время молитвенного борения демоны и враждебные силы прежде всего, противоборствуя, стараются сделать так, чтобы молящийся не мог воздеть "чистые руки без гнева" (1 Тим. 2:8). Если же ему удается избавиться от гнева, то старается демон поселить в молящемся раздор, поверхностные и пустые помышления. Если молящийся избег пустых и чуждых мыслей, то демон отклоняет от цели и ломает его намерение устремить душу к Богу... Поистине, молитва — великая битва: врагам, всеми способами отнимающим у молитвы ее смысл, противостоит душа, твердым и постоянным устремлением прикованная к Богу, и по праву молящийся может сказать: "В славном бою я сражался (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι), путь совершил" (2 Тим. 4:7)» (Ориген. На послание Павла к Римлянам. X, 15. Col. 1277).

Ненависть демонов к молитве объясняется просто: в момент молитвы душа устремляется в вертикальный путь, к Богу, одна же из главных функций дьявола состоит в том, чтобы преграждать человеку этот его вертикальный путь (в котором метафорически выражена его космическая судьба), не дать ему подниматься вверх (см. *Борьба с дьяволом: Преграждение пути*). «Сильно зави-

дует демон человеку молящемуся и пускает в ход все свои ухищрения, чтобы осквернить его устремление. Он непрестанно с помощью памяти вызывает мысли о вещах, а с помощью плоти выпускает наружу страсти, лишь бы помешать человеку следовать его лучшим путем и восходить к Богу» (Евагрий Понтийский. О молитве. Cap. XLVI. Col. 1175). В метафоре Иоанна Златоуста молитва — свет, который дьявол пытается потушить ветром внушаемых им «тревог»; наша задача — не пустить в себя этот ветер: «закроем вход злому духу, чтобы он не погасил свет нашей молитвы» (Иоанн Златоуст. Гомилия: О том, что не должно разглашать грехи братьев. 5. Col. 358).

МСТИТЕЛЬ

См. *Палач Бога.*

МУЗЫКА ДЬЯВОЛА

Чудесную силу музыки — так, как она понималась в античности (в мифах об Орфее или Амфионе), — Средневековье в значительной степени переносит на молитву. Например, святая Глицерия сокрушает силой молитвы статую Юпитера — т. е. изваяние «демона» — точно так же, как Амфион в античном мифе силой музыки двигал камни (Деяния святых, 13 мая). С другой стороны, богослужебная музыка ассоциировалась с молитвой; Лютеру приписывалось речение, приводившееся в немецких музыкальных трактатах XVII в.: «Кто поет — тот вдвойне молится (qui canit, bis orat)» (см. об этом: Бартельс, 12-15).

Музыка же как таковая, не подчиненная целям молитвы и богослужения, рассматривается как орудие дьявольского искушения. Так, в житии святой Колеты (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572) появлению демона, пытающегося отвлечь святую от молитвы, предшествуют чудесные звуки, раздающиеся неведомо откуда. «То, что сатана произносить не дерзает, то говоришь ты, музыкант», — утверждает Бертольд Регенсбургский (ум. 1272) (цит. по: Даркевич, 191). Музыканты — челядь дьявола; они сопровождали своей игрой бичевание Христа, а потом мучили ею Христа распятого (Даркевич, 193). Поэтому в аду музыкальные инструменты превратятся в орудия страшных наказаний, что видно из триптиха Иеронима Босха «Сады земных наслаждений», где арфист распростерт на арфе, как на раскаленной решетке; лютнист прикован к лютне, как к позорному столбу, и т. п.

В средневековых демонологических аллегориях использовались музыкальные термины. Так, Гуго из Фольето всю историю грехопадения и спасения представляет как череду музыкальных событий: «Песня (cantus) дьявола — жадность (cupiditas), песня первого человека — сладострастие (voluptas), песня второго человека — любовь (charitas). В песне дьявола — три фальшивых голоса, в песне первого человека — три диссонанса (dissonae et discordes). В песне же дьявола первый голос — голос гордыни, второй — внушения, третий — отчаяния. Сходным образом и в песне первого человека первый голос — услаждение, второй — согласие, третий — уклонение. Из этих шести голосов



Чтение гримуара под музыку; клавиши музыканта ударяют по хвостам кошек, спрятанных в клавесине (F. van den Wyngaërt, нач. 17 в.).

состоит песня дисгармонии (discordiae cantus). Музыка дьявола началась с более высокого голоса; ибо запел он на небесах антифон гордыни, говоря: вознесу престол мой на краю севера и буду подобен Всевышнему. Таким образом, он начал выше, чем ему следовало. (...) Низвергшись же с неба, запел в раю антифон внушения, а в аду — отчаяния. Музыка Христа отлична от музыки дьявола: эта начинается с голоса более высокого, высокомерного (sublimiori), та же — с более низкого, смиренного (humiliori) (...) В музыке Христа шесть голосов, согласных и консонирующих между собой. Первый голос согласия — смирение сердца, второй — умерщвление плоти, третий — сострадание, четвертый — утешение, пятый — молитва, шестой — самопожертвование (devotio)» (Гуго из Фольето. Об оплоте души. Col. 1081).

Музыка, которая временами звучит в аду, вполне соответствует этому месту. В «Мистерии о Страстях» А. Гребана Люцифер приказывает своим помощникам спеть для него, и Астарот, Сатана, Вельзевул и Берих составляют маленький хор, чтобы исполнить песенку о смерти и проклятии; однако Люцифер быстро их останавливает: «Эй, вы, шуты, вы меня убиваете вашими воплями; прекратите это, к дьяволу: в вашем пении мало складу» (Гребан, 3860-3863).

МЫШЕЛОВКА

Метафора дьявольского коварства. «Древний враг разложил на тропинке силки (decipula), и когда в деяниях мира сего душа к ним устремится, то греху готова петля. Так разложены на земле силки, что не видны они за открытой приманкой. И если древний враг кого-либо хочет погубить, то в грех кладет пользу, как в мышеловку (muscipula) приманку. Когда же попадется путник, жадный до наживы, то тут он его и задушит петлей греха. И кто не опасается хитрости этого врага, который чем больше скрыт, тем опасней?» (Григорий Великий. Комментарии на покаянные псалмы. 7:3. Col. 644).

Симметричный (как едва ли не всегда у святых отцов) ответ Бога на это дьявольское коварство — создание собственной мышеловки для дьявола, в которую последний и попадается: «Возликовал дьявол, когда умер Христос, но самой смертью Христа был дьявол побежден: он словно бы попался на наживку в мышеловке (tanquam in muscipula escam accepit). Радуется смерти, словно как предводитель смерти. Но чему радуется — оттуда и получает отпор. Мышеловка дьявола — крест Господа (muscipula diaboli, crux Domini); наживка, на которую попался, — смерть Господа» (Августин. Проповедь CCLXIII: О вознесении Господнем. Col. 1210).

Любопытно, что мотив мышеловки позднее проникает в изобразительное искусство. На правом крыле триптиха Робера Кампена «Благовещение» (ок. 1425, музей Метрополитен, Нью-Йорк) изображен Иосиф за плотницкой работой — изготовлением деревянной мышеловки. Искусствовед Мейер Шапиро первым связал эту натуралистически точно воссозданную мышеловку с богословской аллегорией: мышеловка, сооруженная Иосифом, напрямую соотносится с благовещением, возвещаемом ангелом (на центральной части триптиха): грядущее воплощение Спасителя — мышеловка для дьявола (Шапиро. P. 147-170).

Дьявол как мышь, попавшаяся в мышеловку, входит в ряд других метафор пойманного, обманутого, униженного дьявола — таких, как *воробей*, попавшийся в силки; *левиафан*, заглотнувший скрытый крючок Божественности; собака, посаженная на цепь.

НАГОТА

Описания *борьбы с дьяволом*, использующие военную и «спортивную» терминологию в новом, интериоризированном смысле, заимствуют из практики спортивных состязаний и мотив наготы, которая также осмысляется метафо-

рически. «Нас, к Господу приходящих, Господь наставляет, что мы должны отречься от всего своего, ибо мы идем на битву веры (ad fidei agonem) и ведем борьбу против злых духов. У злых же духов в этом мире нет ничего своего. Итак, мы обнаженные должны бороться с обнаженными (nudi ergo cum nudis luctari debemus). Ведь если кто-то в одежде борется с нагим, то одетый быстрее будет брошен на землю, поскольку его есть за что ухватить (quia habet unde teneatur). А ведь что такое все земное, если не своего рода одеяния тела? Тот же, кто спешит на войну с дьяволом, должен сбросить одежды, чтобы не упасть» (Григорий Великий. Гомилии на Евангелия. Lib. II. Hom. XXXII, 2. Col. 1233).

Тот же мотив развивает Евагрий: «И поскольку Апостол назвал мир сей “зрелищем” (1 Кор. 4:9) и “ристалищем” (1 Кор. 9:24), то посмотрим, может ли тот, кто облачился в помыслы о заботах, ... бороться “против начальств, против властей, против миродержителей века сего” (Еф. 6:12). (...) Как борцу мешает хитон, за который его легко тянуть, так и уму мешают помыслы о заботах...» (Евагрий Понтийский. О порочных помыслах. Cap. VI. Col. 1207).

Нагота — емкая метафора, которая обозначает и отречение от всего земного (и от самого себя — в своей земной, греховной ипостаси), и неуязвимость перед враждебными силами (нагого не за что «ухватить»), и «спортивную» ловкость духовного атлета. Впрочем, порой нагота фигурирует в житийных текстах и в самом буквальном смысле. Так, св. Мария Египетская предстает взору Зосимы, нашедшей ее в пустыне, совершенно нагой: все ее одежды истлели за семнадцать лет аскетической жизни. Впрочем, Мария от своей наготы не страдает: «Я закутана в одежды слова Божьего (cooperior tegmine verbi Dei)», — говорит она Зосиме (Житие св. Марии Египетской, блудницы. Cap. XIX. Col. 685).

В этой метафорике наготы взаимодействие предметно-внешнего и внутренне-духовного планов приводит, как мы видим, к парадоксу: средневековый аскет, не будучи обнаженным, ощущает свою духовную «наготу» — причем ощущает ее как защищенность-неуязвимость; в то же время Мария Египетская, будучи и в самом деле обнаженной, ощущает себя «одетой» в слово Божье — причем эта одетость также воспринимается ею как неуязвимая защита.

НАКАЗАНИЕ ДЕМОНОВ

Уже в достаточно ранних адских видениях — рассказах о путешествии в ад («Видение св. Павла», легенды, фигурирующие в «Речениях старцев») присутствуют некие адские палачи, которые порой именуются ангелами, порой недвусмысленно отождествляются с демонами («дьяволы», «дьявольские твари» — bestiae dyabolicae — в «Видении св. Павла»), порой же обозначены довольно уклончиво — например, «некие видом ужасные (quosdam terribiles aspectu)» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI, Libell. 1, 15, Col. 996-997). Раннехристианское воображение, видимо, испытывало некоторые трудности с изображением демонов в аду. Понятно, что они должны там быть: ведь «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти

на суд для наказания» (2 Пет. 2:4). Но в каком качестве пребывают демоны в аду: как наказующие или как наказуемые?

С одной стороны, в апостольских посланиях прямо говорится, что демоны пока еще не наказываются в аду, но ждут Страшного суда; с другой стороны, трудно было представить, что «ожидающие наказания» демоны сами тем не менее наказывают грешников. В то же время и Божественных ангелов в качестве палачей представить было непросто. Видимо, именно поэтому во многих раннесредневековых текстах палачи, орудующие в аду, часто обозначаются уклончиво («некто ужасный...»); при этом обычно не изображается напрямую и наказание демонов. В «Житии Макария Римского» путешественники по преисподней видят мучения «человека огромного роста, в сотню локтей», который «был весь связан цепями, висящими в воздухе» и т. п. (Теофил, Сергий, Гигин. Житие св. Макария. Cap. IX-X. Col. 418-419; подробнее см. в ст. *Ад*); однако можно лишь предположить, что перед нами — далекий предшественник дантовского Люцифера (с таким же успехом, впрочем, можно допустить, что имеется в виду ветхозаветный Адам).

Позднее демоны все чаще фигурируют в роли палачей, а верховный дьявол — в роли и палача, и наказуемого: такую ситуацию мы застаем, в частности, у Данте. Следует иметь в виду, что во всех описаниях такого рода изображен ад до Страшного суда, где вершится лишь предварительное наказание. Подлинное же и окончательное наказание демонов и дьявола совершится после Страшного суда, когда «перед легионами ангелов, в присутствии всех небесных сил и всех избранных, которые будут присутствовать на этом зрелище (ad hoc spectaculum), будет выведен на середину, плененный, этот жестокий и сильный зверь (ista bellua crudelis et fortis) и вместе со своим телом — со всеми грешниками — будет предан вечному пламени геенны» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. XX. PL, 75Col. 697-698).

Основное наказание демонов, таким образом, откладывается — в соответствии с доктриной dilatio inferni (см. *Ад: Отсрочка ада*). Но хотя теоретически, с точки зрения догматики, основное наказание — и для демонов, и для людей, — должно было совершиться лишь после Страшного суда, в «реальности» средневекового воображения все выглядело иначе: для людей ад работал вовсю уже до Страшного суда, демоны же играли в нем роль почти исключительно палачей, но сами никак не наказывались (за исключением, быть может, самого дьявола — Люцифера).

Ситуация ненаказанности дьявола находила немало изощренных богословских объяснений в раннехристианскую пору. В основе их лежало представление о том, что наказание предполагает и прощение: доктрина вечности адских мук тогда еще не имела большой силы. По объяснению Оригена, дьявол просто недостоин наказаний, исходящих от Бога: «После того, как согрешил дьявол ... не было ему ни огня ни бичей. Не достоин он наказаний, исходящих от Бога, не может дьявол сказать: “Господи! не во гневе Твоем наказывай меня” (Пс. 6:2). Всякий, кто осознает свой грех, молится и просит наказания»; мы же «принимаем наказания в этом мире, чтобы потом успокоиться на лоне Авраа-

мовом» (Ориген. Избранное на книгу Исход. Col. 294). Наказание в таком его понимании предполагает некую близость между провинившимися и их строгим, но понимающим судьей: демоны не достойны даже этой формы близости к Богу.

В сходном духе рассуждает и Амвросий Медиоланский. Комментируя стих псалма «Рассуди дело мое и освободи меня; по слову Твоему оживи меня» (Пс. 118:154), Амвросий пишет: «Невиновные спешат на суд и, зная о своей невинности, желают скорее оправдаться... Не хочет Господь, чтобы на суде святые соприсутствовали с товарищами дьявола; дьявола и слуг его не будут бичевать вместе с людьми. Где разная вина, там и наказание разное (separata est poena, ubi distat et culpa)»... Бог «кого жалеет, того быстро наказывает, чтобы долго не мучались ожиданием будущего суда». С дьяволом все по-другому: «отложен суд над дьяволом (differtur diaboli judicium), чтобы постоянно мучался своей виной (ut sit semper in poenis reus), постоянно был связан узами своего нечестия, чтобы сам непрестанно вершил над собой суд своей совести (conscientiae suae in perpetuum sustineat ipse judicium). Евангельский богач (Лк. 16:23), хотя и грешник, претерпевает муки наказания, чтобы быстрее от них избавиться: дьявол же никоим образом не показан подвергнутым суду, он и поныне не претерпевает наказаний; и если он, осознав свои преступления, не отбудет наказание самим своим непрестанным страхом (timore perpetuo), то никогда не обретет покой (ne aliquando securus sit)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение псалма CXVIII. 23. Col. 1491).

Амвросий фактически отрицает вечность адских мук для людей и ставит под сомнение их вечность для демонов: если демон самим своим «страхом» отбудет свое наказание, то и он может обрести покой (при том, впрочем, условии, что дьявол когда-либо «осознает свою вину»). Характерно, однако, что судьба человека и демонов Амвросием четко различается: человек призван к наказанию быстрее — но быстрее его и отбудет. Кроме того, нетрудно заметить, что «отсрочка» в наказании для демонов, о которой говорит Амвросий, не означает отсутствия наказания. Напротив, она сама по себе — и есть наказание едва ли не худшее, чем адские муки: ожидание наказания — страшнее самого наказания, ведь дьявол мучим «непрестанным страхом».

Идея о том, что дьявол, не неся наказания в аду, вместе с тем уже каким-то образом наказан или наказывается, видимо, казалась удачным выходом из проблемы ненаказанного преступления князя мира. Главным наказанием была отсрочка наказания и связанный с ней страх ожидания; но были и другие способы наказать дьявола вне ада.

Пытка дьяволу — сам человек, его космическая судьба, ведущая к раю и спасению — к тем ценностям, которых дьявол лишился. Дьявол «наказан тем, что появился человек», — пишет Петр Хризолог (Проповедь XVII: Об одержимом. Col. 243); «спасение наше — наказание демонов (salus enim nostra daemonum poena est)» (Гауденций Бриксийский. Проповедь I: О книге Исход. Col. 850). «Не удивительно, что творец греха страдает от праведности тех, кто совершает правильные поступки, и мучается от устойчивости тех, кого он не может низверг-

путь» (Лев Великий. Проповеди. Sermo XLVIII. Cap. II. Col. 299).

Любой добродетельный поступок всякого человека также служит наказанием демонам: «Если кто-либо обратился от гордыни к смирению, от расточительства к бережливости, то уже одним этим демоны ... бичуемы и мучимы. Но каковы же их муки, когда видят кого-либо, кто, следуя слову Божьему, продает все свое имущество и раздает бедным, и несет крест свой, следуя Христу! Самая же страшная им мука, когда видят того, кто трудится над словом Божиим, усиленно проникая в науку Божественных установлений и в тайны Священного Писания: тут им пламя, в котором они горят...» (Ориген. Гомилия XXVII на Книгу Чисел. 8. Col. 789). Наказание демонам — и присутствие Христа, которое их «незримо бичует» и заставляет «терпеть невыносимое» (Иоанн Златоуст. Гомилия XVIII на Евангелие от Матфея. 2. Col. 352).

Наконец, дьявол и сам служит наказанием самому себе: «стал он наказанием самому себе (se ipse sibi jam factus est poena), ибо наказание дурному — его дурная воля (supplicium semper esset malo voluntas mala), как слепому — его слепота» (Фульгенций. К Мониму. Lib. I, Cap. XVII. Col. 165).

Итак, мы получаем в итоге непростую картину. В догматической теории последнее и высшее наказание ждет и демонов, и человека в день Страшного суда. Однако живое раннехристианское воображение не может обойтись без наказания «теперь», в текущей, доэсхатологической реальности. Это наказание «теперь» выглядит в целом (при всем многообразии вариантов и отклонений) по-разному для человека и дьявола. Человек «теперь», в доэсхатологическое время, наказывается в аду, где демоны служат (нередко, но не всегда) палачами. Демоны же наказываются в земном мире — наказываются самим существованием человека, его спасением, его благими делами, сознанием собственной непоправимой ошибки и т. п.

Парадокс этого наказания — в том, что дьявол мог бы сам мгновенно его прекратить, если бы отрекся от своей воли, что, разумеется, невозможно: демоны «выберут скорее погибнуть в пламени, чем потерять свою добычу» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Lib. III, cap. IX. Col. 126).

См. также *Осуждение и спасение демонов*.

НЕГР

Чернота дьявола — и прокопченность, которую он приобрел в результате своего стремительного падения с небес, и чернота его души, — с раннехристианских времен конкретизировалась в облике негра. Афанасий Великий в своем жизнеописании св. Антония пишет об искушавшем Антония демоне: «каков душой, с таковым лицом и является, а именно: как мальчик-негр (niger scilicet puer)» (Афанасий Великий. Житие св. Антония. Col. 847). Августин (О Граде Божием) говорит о «курчавых мальчиках-неграх» (pueris negris, cirratis), которые были демонами и, являясь во сне, запрещали креститься. Тот же мотив — в «Истории монахов в Египте»: монаху Аполлонию является «как бы некий маленький эфиоп (quasi parvulum quemdam Aethiopem)»; монах погружает его в песок, тот



Демонический образ с негроидными чертами. Декор скамьи в Кельнском соборе. Начало 14 в.

же при этом кричит: «Я — демон гордыни! (ego sum superbiae daemon)» (Cap. VII. Col. 411). Много позже Тереза Авильская видела дьявола в облике «ужасного маленького негра, скалившего зубы, чернокожего монстра» (Жакьо, 77).

Параллелью этого мальчика-негра служит гигантский черный человек, именуемый египтянином или эфиопом. Дьявол, которого видит Рауль Глабер (XII в.), имеет «облик негров эфиопов» (Истории своего времени. Col. 674). Св. мученику Варфоломею дьявол был показан в виде «огромного египтянина негра с черным острым ликом и широкой бородой, с волосами до пят, с глазами горящими, как раскаленное железо, с искрами, высыпающимися изо рта и с фосфорным пламенем из ноздрей, имеющего также крылья с перьями колючими, как у дикобраза, и был он крепко скован огненными цепями» (цит. по: Эрих, 90).

В видениях мистиков, которых регулярно посещали демоны, последние нередко имеют либо отчетливо выраженный облик негра, либо отдельные негроидные черты, — каковы, например, «толстые выпяченные губы» демона Гибера де Ножана (Гибер де Ножан. О моей жизни). Магдалене де ла Круа (1545 г., Кордова, Испания) дьявол явился, когда ей было шесть лет, в обличии черного мавра, и совратил ее, когда ей исполнилось двенадцать (Боден, О Демономании ведьм, 119). Характерно, что одна из трех голов дантовского Люцифера имеет окраску «как у пришедших с водопадов Нила» (Ад, 34:45).

Все это, однако, не мешало формированию чрезвычайно мощного культа св. Маврикия — святого «мавра», изображения которого (например, на фреске Магистра Теодорика из капеллы Святого Креста в замке Карлштейн) наделены несомненно негритянскими чертами.

НЕСЧАСТНЫЙ

Несчастный (miser) — один из характерных эпитетов дьявола и демонов в латинских демонологических текстах. Разумеется, в данном контексте это слово не несет в себе никакого сочувствия, которое мы, под влиянием позднейших сентиментально-гуманистических настроений, склонны в нем ощущать. Назы-

вая дьявола «несчастным», его никто не жалеет. После прихода Христа «закончилась вся сила дьявола, сравнявшись с прахом. И умалён (consumptus est) был несчастный (miser), который многих делал несчастными; и ослабел тот, кто попирал всю землю — то есть всех земных. И с его умалением и обращением в ничто (redacto ad nihili) и внутренним ослаблением приготовлен престол и царство вечное» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Lib. VI, cap. XVI. Col. 235).

Августин уточняет определение: если человек также заслуживает названия «несчастного», то дьявол — «гордый несчастный». Человек «меньше согрешил, чем дьявол», и потому милосердие Божие дарует ему спасение: «Кто, как ни несчастный, так нуждается в милосердии? И кто более недостоин милосердия, чем гордый несчастный? (et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?)» (Августин. О свободе воли Lib. III, cap. 10. Col. 1286).

Эпитет «несчастный» нередко употребляется в оскорбительном обращении, порой в сочетании с весьма крепкими словечками; при этом святые отцы не упускали случая подчеркнуть, что «несчастным» стал тот, кто был таким «гордым». Так, епископ Датий Миланский, которому дьявол мешает спать криками различных животных, увещевает его: «Уймись, несчастный; ты сказал однажды “утвержу престол мой на севере и стану равен Всевышнему” — и вот теперь ты из-за гордыни своей уподобился свиньям и землеройкам. Тот, кто недостойно возжелал подражать Богу, теперь нашел достойное занятие — подражать животным» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. II, cap. IV. Col. 225).

Если дьявол несчастен всегда и везде, по самой своей сути, то человек несчастен лишь в той мере, в какой он причастен греху и, следовательно, дьяволу. «Христианин может выглядеть несчастным, но не может им быть на самом деле (christianus miser videri potest, non potest inveniri), — утверждает Минуций Феликс. — Наши дети и слабые женщины, благодаря ниспосланному им (inspirata) терпению боли, смеются (illudunt) над крестами и муками, над дикими зверями и всеми ужасами пыток» (Октавий. Cap. XXXVII. Col. 353).

Таким образом, определение «несчастный» оказывается в ряду признаков, отличающих саму космическую судьбу дьявола, во всем противоположную человеческой судьбе: человек не может быть несчастным, и потому дьявол — единственный подлинно несчастный — чужой человеку.

НЕТЕРПЕНИЕ

Помимо беспокойства (см. *Беспокойство и покой*), есть еще одно негативное понятие, выражающее активность дьявола: нетерпение (impatientia). Если покой предполагает терпение, то неспособность прервать хотя бы на миг свою активность (что и характеризует демона — чужого миру-покою) неминуемо приводит к нетерпению. Этот мотив первым вводит в демонологию Тертуллиан: «Истоки нетерпения я нахожу в самом дьяволе, и уже тогда, когда он не стерпел, что Господь Бог подчинил все сотворенное Им образу Своему, то есть человеку. А ведь он не стал бы досадовать, если бы имел терпение, и не стал бы

завидовать человеку, если бы не испытывал чувство досады. ... Что было первым свойством этого ангела погибели, — зло или нетерпение, — я не нахожу нужным исследовать. Ибо ясно, что или нетерпение произошло от злобы, или злоба от нетерпения, и затем только они объединились и уже нераздельно возросли в едином отеческом лоне» (Тертуллиан. О терпении. Гл. 5 / перевод Ю. Ф. Панасенко. С. 323).

Нетерпение, постоянно снедающее дьявола, губительно для него самого. Киприан Цецилий всю историю дьявола рассматривает как ряд ошибочных поступков, продиктованных нетерпением: «Как терпение Христа есть благо, так, напротив, нетерпение дьявола есть зло; и подобно тому как тот, в ком обитает и пребывает Христос, терпелив, так постоянно нетерпелив тот, чьим духом владеет нечестие дьявола. Рассмотрим же начала [этого]. Дьявол не смог стерпеть, что человек создан по образу Бога, а потому и погиб первым, и проиграл. Адам, вопреки небесному предписанию, нетерпеливый до смертоносной пищи, упал в смерть, не сохранил терпением милость, полученную по воле Бога; и так же Каин погубил брата, нетерпеливый до его жертвоприношения и даров; и Исав из старших снизошел к младшим, потеряв свое первородство нетерпением духа. И иудейский народ, коварный и неблагодарный по отношению к благодеяниям Бога, словно бы он не получил их первым, совершил грех нетерпения, когда не смог переждать время, в течение которого Моисей беседовал с Богом, и осмелился воздвигнуть языческих богов...» Короче, «все, что терпение воздвигает своими трудами к славе, нетерпение разрушает к гибели». (Киприан Карфагенский. О благе терпения. Cap. XIX. Col. 634).

НИСХОЖДЕНИЕ В АД

Главное событие в борьбе Христа с дьяволом — нисхождение Христа в ад (совершившееся после его смерти и перед воскресением), где он наносит дьяволу сокрушительное поражение на собственной территории последнего. Считалось, что это событие предсказано многими библейскими текстами (которые, однако, нигде напрямую не говорят о нисхождении Христа в ад): «на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9:2); грядущий Мессия должен «узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы» (Ис. 42:7); «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (Ос. 13:14). Когда, после смерти Иисуса, «гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святый град и явились многим» (Мф. 27:52-53), то это было (как полагали) несомненным следствием его подвига в аду: Христос «и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал» (1 Пет. 3:19). Наконец, это событие описано и в Откровении от Иоанна — в образе Ангела, имевшего «ключ от бездны и большую цепь в руке своей» и сковавшего дракона (Откр. 20:1-2). Доктрина о нисхождении Христа в ад была популярна уже в первые века христианства, а с VIII в. была закреплена в литургии и стала догматом. В «Видении св. Павла» (III в.) Христос, тронутый мольбами грешников, к которым присоединили свои

мольбы и ангельские рати, спускается в ад с диадемой на голове; он распекает грешников за их порочную жизнь, но затем, выслушав дальнейшие мольбы, провозглашает, что осужденные получат отдых от мук раз в неделю, от последнего часа субботы до первого часа понедельника.



Нисхождение Христа в ад. Английский манускрипт середины 15 в.

Согласно наиболее распространенному мнению, нисхождение Иисуса в ад после распятия спасло всех еврейских патриархов и правоверных евреев, верных завету. Однако Ориген, Кирилл Александрийский, Августин, Григорий Назианзин и некоторые другие отцы полагали, что Христос, сойдя в ад, проповедовал язычникам и обратил тех из них, кто вел праведную жизнь. Христос, по выражению Григория Великого, «по действиям людей распознал среди них своих по вере» (22 гомилия на Евангелие), — аргумент, позволивший, наряду с Авраамом, спасти Платона и Аристотеля.

Самая влиятельная версия легенды о нисхождении в ад, получившая распространение во многочисленных средневековых обработках (в их числе староанглийская поэма «Мучение ада») изложена в «Евангелии от Никодима» (др. назв.: «Акты Пилата»; IV-V вв.), существующем в двух латинских и в греческой версиях и многократно переводившемся и перекладывавшемся в эпоху Средневековья. Ход сюжета — так, как он изложен в этом Евангелии и с учетом наиболее важных поздних добавлений, — выглядит следующим образом. В «бездну», где томятся все умершие с начала мира, спускается сначала Иоанн Креститель, чтобы сообщить о грядущем явлении Христа, — новость, которая приводит в восторг патриархов и повергает в ужас Сатану и Ад (персонифицированного в виде некого персонажа). Существенно, что ни Сатана, ни Ад, ни присутствующие тут же демоны не знают толком о природе своего будущего гостя, не знают, «тот ли это Христос»; в некоторых переложениях они вообще ничего не подозревают о его божественности, и это придает ходу сюжета особый драматизм. Сатана и Ад вступают в забавный спор о том, кто к ним, собственно, пожаловал и что с ним делать. Ад выражает сомнения в способности Сатаны противостоять незваному гостю, но Сатана уверен в своих силах: он

только что организовал убийство Христа евреями, и все сошло ему с рук. «Но не он ли, — возражает Ад, — недавно воскресил Лазаря, который уже четыре дня пробыл тут у меня?» Это предположение ослабляет решимость Сатаны, и пораженчески настроенный Ад разжигает его сомнения, умоляя Сатану не допустить появления Христа, который может увести с собой всех мертвых.

Полемика прерывается властным повелением: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы!» (Пс. 23:7). Это, Христос, к восторгу патриархов, воплощает на деле пророческий завет псалма. Он освобождает патриархов и сковывает Сатану, в соответствии с собственной притчей: «Никто, войдя в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его» (Мк. 3:27). Процесс заключения Сатаны в оковы описан с любовной тщательностью: Христос «сковывает ему собственноручно шею цепью, и вторично связывает ему загнутые руки сзади, и выкидывает его в тартар, и ставит ему на глотку свою святую ногу». Далее Христос поручает Сатану Аду, который становится его тюремщиком и упрекает Сатану: зачем ты погубил Спасителя? ведь ты же знал, что на нем нет вины; и вот теперь вся твоя радость разрушена Древом Креста. Христос заверяет Ад, что Сатана останется в его власти навечно, взамен Адама и его потомства. Патриархи падают к ногам Христа, он осеняет их крестным знамением, берет Адама за правую руку и выводит еврейских праведников из ада.

В поэме Ленгленда «Видение Петра-Пахаря» Христос является в ад «как гигант, чтобы поразить всех, кто противостоит ему, и вывести из ада всех, кого он изберет»; он вступает в продолжительные дебаты с дьяволом. Последний утверждает, что, имеет право на человека, во-первых, согласно решению Бога, карающего за первородный грех руками дьявола, и во-вторых — тут следует чрезвычайно оригинальный аргумент! — по праву давности, установленному обычным правом: ведь он владеет человечеством уже 7 000 лет. Христос возражает ему: во-первых, уже Ветхий Завет учит, что «обманщика нужно обманывать», а дьявол ведь обманул Еву в Эдеме; во-вторых, Новый Завет уравнивает благодать и милосердие со справедливостью; и в-третьих, как царь, он, Христос, имеет право миловать, не взирая ни на какие аргументы. Дьявол вынужден согласиться, и Христос заковывает его в железные цепи. В поэме Андре де Кутанса на ту же тему (XIII в.) адские легионы, видя опустевший ад после того как Христос вывел из него праведников, уговаривают своего вождя снова восстать, поскольку в аду больше нет скорби и страданий, смерть побеждена и парки лишились работы (Оуэн, 100). В провансальском переводе Евангелия Никодима (конец XIII в.) святые, уводимые Христом, уговаривают его оставить в аду знак креста как вечный символ его власти над Сатаной и демонами; Христос соглашается (Оуэн, 101). В иконографии этой сцены (также см. *Иконография дьявола*) Христос обычно держит в руке крест, на котором иногда развивается знамя Иисуса, — как на гравюре Дюрера (см. *Ад*).

Согласно раннехристианской традиции, нисхождение Христа совершилось в Святую Субботу; к этому дню часто приурочивали и ритуал крещения (Келли, 11-12).



М. Шонгауэр. Христос в лимбе.

Данте дал свое описание нисхождения в ад:

...сюда сошел Властитель,
Хоругвью победы осенен.
Им изведен был первый прародитель,
И Авель, чистый сын его, и Ной,
И Моисей, уставщик и служитель;
И царь Давид, и Авраам седой;
Израиль, и отец его, и дети;
Рахиль, великой взятая ценой;
И много тех, кто ныне в горнем свете.
Других спасенных не было до них,
И первыми блаженны стали эти.

(Ад, 4:53-63).

ОБЕЗЬЯНА БОГА

Метафорическое именование дьявола, ставшее традиционным, а также одно из его обличий, имеющее глубокий богословский смысл. Дьявол, согласно Петру Ломбардскому, восстал именно потому, что «хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу» (Сентенции, 2:6:1), — однако в результате своего падения он был обречен как раз на вечное подражание, на роль обезьяны Бога. Он из зависти пытается подражать и человеку: Эразм Франциск в трактате «Адский Протей, или тысячеискусный изобразитель...» называет дьявола «обезьяной Бога и человека как божественного подобия».

Отсутствие у обезьяны хвоста понималось как визуальная метафора печального финала дьявольского предприятия; карьера Люцифера оборвалась самым печальным для него образом, она лишена конца, и потому дьявол принимает облик, в котором недостает хвоста. «Обезьяна, ... образ которой принимает дьявол, имеет голову, хвоста же не имеет, и хотя она отвратительна вся, однако зад ее особенно отвратителен и ужасен. Дьявол же свое начало имел вместе с ангелами на небе, но, поскольку был лицемером и внутренне коварным, лишился хвоста» (Гуго Сен-Викторский, цит. по: Эрих, 110).

Связь обезьяны с дьявольским началом подтверждается и ее склонностью к меланхолии, впервые отмеченной Исидором Севильским и затем не раз упомянутой в средневековых бестиариях: обезьяна радуется в полнолуние, а в новолуние предается грусти (Средневековый бестиарий, 97).

ОБЛИЧЬЯ ДЬЯВОЛА

«Для осуществления своих замыслов дьявол должен быть “вселиким”» (Роскофф, II, 166), а не просто многоликим. Уже в таком раннем тексте, как т. н. Псевдоклиментины, утверждается, что демонам «в этом мире позволено преобразовывать себя в любые образы, в какие они только захотят» (Псевдо-Климент. Воспоминания. Lib. IV, cap. XIX. Col. 1322). Легкость, с какой дьявол меняет личины, перетекает из одной в другую, не трудно объяснить. С одной стороны, дьявол должен уподобиться соблазну, который он преподносит: стать красивой девицей, богатым купцом и т. п.; а с другой стороны, чтобы соблазнить,

он должен отчасти приобрести свойства зеркала: он обязан приноровиться к личности, с которой в данный момент работает, — «чтобы совлечь святого со стези святости ... , он должен приспособить свой план к обстоятельствам, учесть пол, возраст, личные свойства святого» (Роскофф, там же). О дьяволе можно в известном смысле сказать то же, что мусульмане говорят о своем ангеле смерти — Азраиле, у которого «лицо как зеркало» (см. Айрапетян, 147). Правда, зеркальность лица дьявола нельзя понимать буквально: это «зеркало души», в котором отражаются самые потаенные страхи или самые потаенные желания, в зависимости от того, как собирается действовать дьявол — кнутом или пряником. Афанасий Великий, объясняя, почему дьявол «обманывает людей ложными обличиями» (и даже представляется «ангелом света» или даже Христом), находит остроумное сравнение: «Тот, хочет заполучить в рабство чужих детей, принимает облик отсутствующих родителей и этой уловкой соблазняет детей, пользуясь их любовью к родителям, и уводит их, несчастных, прочь, — так и нечестивый демон, коварный и злой дьявол не решается предстать таким, каков он есть, но, осознавая любовь людей к истине, измышляет себе соответствующее обличие...» (Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии. Col. 539-542).



Фантастическое обезьяноподобное существо. Декор скамьи в Кельнском соборе. Начало 14 в.

Дьявол — первый в истории практический психолог (способный, правда, лишь на поверхностное приноровление к личности, но не властный проникнуть в ее глубины), — и Протей, использующий свой дар перевоплощения в практических целях. Представление об исключительной способности демонов (как, впрочем, и ангелов) к разнообразным перевоплощениям выражено уже в апокрифической Первой книге Еноха (1 Енох. 19:1); позднее эта идея получала лишь все новые подтверждения. В экзорсизме из средневековой литургии среди оскорблений, адресованных дьяволу, фигурирует и такое: «соблазнитель многими ликами зла (multis formis persuasor malorum)» (Рассел, Люцифер, 128). Христианство заимствует от античности, перенося его на дьявола, образ Протея; при этом способность к перевоплощению дьявол использует, конечно же,

не для собственного удовольствия, но в понятных практических целях. «Все, что захочет, может изобразить софист смерти, на измышление форм прирожденный Протей, чтобы подчинить себе, тайными кознями или открыто, какого-либо человека: ведь для него человеческое падение — радость», — пишет о дьяволе в одном из своих стихотворений Григорий Назианзин (Стихотворения о самом себе. LXXXIII. О ратовании демонов. 9-10. Col. 1429-1430). В позднейшей демонологии это определение утверждается: так, Эразм Франциск в своем посвященном дьяволу трактате «Адский Протей, или тысячеискусный изобразитель...», именует его «Протеем», «ахеронтским комедиантом», который «для высмеивания и совращения людей изображает то ту, то другую персону» (Франциск, 92).

Но есть и другая причина многоликости дьявола. Дьяволу отказано во всяком устойчивом бытии, и потому личины, которые он принимает, тут же растворяются, уступая место другим, также обреченным на исчезновение. Демоны, как утверждает Вейер, просто не способны долго удерживаться в границах какого-либо обличия по причине «быстроты и разреженности» создаваемого ими тела, поэтому личины их, при всей их внешней правдоподобности, пугающе изменчивы: «Вот он является как муж, и тут же — как женщина; он рычит, как лев, скачет, как барс, лает, как собака, а иногда придает себе форму сосуда или бурдюка» (Об обманах, гл. 14, § 1).

На первый взгляд, дьявол и в самом деле может принять любой облик. Ему доступны даже священные обличия: он не только, по замечанию апостола Павла, «принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), но и самого Иисуса Христа (правда, главным образом, «во славе», в царских одеяниях, порой на колеснице, окруженной херувимами, — Деяния святых, 9 февраля, 5 января; Житие св. Мартина Сульпиция Севера). В позднее средневековье он даже обретает способность маскироваться под Деву Марию (см. *Дева Мария и дьявол*). Он предстает перед Евой в момент искушения сияющим ангелом («Книги Адама и Евы»); принимает и облик пророка Моисея. Есть, конечно, и наиболее типичные обличия; так в раннесредневековых текстах дьявол предпочитает являться прекрасной женщиной (порой — сразу несколькими женщинами; см. *Множественность*), эфиопом-*негром*; ребенком (см. *Дети и дьявол*), различными животными (см. *Животные и дьявол*). Позднее его репертуар становится намного разнообразнее.

Перевоплощения дьявола всегда обусловлены ситуативно или психологически: «если он хочет стать личным демоном, он принимает вид кошки или собаки; если ему нужно кого-то перенести — вид лошади; если нужно проникнуть в узкую щель — вид мыши или куницы; если нужно заглушить чьи-то слова — вид шмеля; если нужно напугать — вид волка, грифа, лисицы, совы, дракона» (Геррес. кн. 7, гл. 26). Принимая человеческий облик, дьявол в средневековых легендах может предстать стариком или старухой, привлекательной девушкой, слугой, нищим, рыбаком, купцом, студентом, сапожником, крестьянином; он питает большое пристрастие к облику служителей церкви и святых, часто оборачиваясь священником, монахом или пилигримом. Петру Досточ-

тенному (аббату Клюни, XII в.) дьявол «явился, приняв облик аббата» (Col. 879). Разбираясь во всех свободных искусствах, дьявол прекрасно сходит за теолога, математика, физика, грамматика. Может дьявол принимать и вид умерших людей (Й. Хокер Оснабург и Г. Гамельманн, Дьявол как таковой, гл. 43); похищая ребенка, он может принимать его облик и жить с его ни о чем не подозревающими родителями (Роскофф, II, 401) (См. также *Оборотни и демоны*).

Своеобразную изобретательность и психологическую тонкость проявляет дьявол в искушениях святых, чередуя приятные и сбивающие с толку обличия ангелов, святых, Иисуса, очаровательных девушек с откровенным запугиванием: так, святого Гутлака демоны доводят до отчаяния «большими головами, длинными шеями, тощими лицами, желтоватой кожей, нечесаными бородами, топорщащимися ушами, мрачно нахмуренными бровями, дикими глазами, зловонным дыханием, лошадиными зубами, огнедышащими глотками, широкими губами, резкими голосами, пепельными волосами, надутыми щеками, раздутой грудью, шершавыми бедрами, вывернутыми внутрь коленками, кривыми ногами, выпуклыми лодыжками и косолапыми ступнями» (Феликс. Житие Гутлака, гл. 31-32, 36). Желая напугать святого, дьявол является ему не просто страшным, но страшным персонифицированно и личностно: он принимает облик именно того животного, которого святой более всего боится (Роскофф, II, 161-162). Так, святой Колете в момент, когда она хотела порадовать Господа какой-то особенной молитвой, явилось множество демонов в обличии лис, которые принялись ее бить (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572).

В видениях более поздних мистиков облик дьявола уже не подчинен набору — пусть и весьма обширному — условных форм, как в житиях святых, но принимает субъективный характер *личного демона* с присущими ему одному индивидуальными чертами (многие из которых, конечно, могут восходить и к традиционному репертуару, но все равно образуют неповторимое сочетание, обусловленное личным опытом визионера). Дьявол, пришедший к монаху Раулю Глаберу (кн. 5, гл. 1) был «среднего роста, с нахмуренным и морщинистым лбом, оттянутыми ноздрями (depressis naribus), ... беспорядочно торчащими дыбом волосами, собачьими зубами, острым затылком, раздувшейся грудью, ... шевелящимися ягодицами (clunibus agitantibus)». Аббату Гиберу де Ножану регулярно являлся демон с тощей шеей, изнуренным лицом, черными глазами, морщинистым лбом, толстыми выпяченными губами, стреловидно торчащими волосами (О моей жизни). Юлиану Норвичскую пытался задушить демон в облике молодого человека; «враг схватил меня за глотку, — вспоминает Юлиана, — и лицо его нависло совсем близко над моим, оно было как у юноши, длинное и удивительно худое. Я никогда не видела такого: цвета красного, как у только что обожженной черепицы... Он ухмылялся мне и смотрел ужасным взглядом, и показывал мне белые зубы» (цит. по: Рассела, Люцифер, 291). «Я глядела на его рот, когда он говорил, — рассказывает Тереза Авильская (XVI в.), — этот рот был ужасен. Казалось, что изо рта у него исходит огромный столб пламени, весь прозрачный и не отбрасывающий тени. Он сказал мне страшным голосом, что пока я спаслась из его рук, но что он меня еще схватит» (13-14).

Однако господство дьявола даже в мире личин и кажимости оказывается все же существенно ограниченным: дьявол не только не может, как это может Бог, создать некое существо, но все же не может перевоплотиться в некие запрещенные ему обличия. Так, он, по-видимому, не может изобразить из себя агнца и голубку (Геррес, кн. 7, гл. 26) — символы Бога; этот запрет на фоне перевоплощений дьявола в самого Иисуса выглядит парадоксальным (впрочем, дьявол, кажется, принимая облик Христа во славе, никогда не предстает в виде Христа распятого).

Кроме того, перевоплощения дьявола не всегда были удачны. Если в раннехристианских монашеских легендах дьявол превращается в человека вполне безупречно, то позднее иногда появляется представление об ущербности (более или менее замаскированной) принимаемых дьяволом человеческих обличий. Такое представление существовало уже в иудаистической традиции, в талмудической литературе: так, Исаак из Акры утверждал что дьяволы имеют лишь по четыре пальца; большой палец у них отсутствует (Хиллерс, 1532). Перевоплощение оборачивается недовоплощением. Так, Цезарий Гейстербахский утверждает, что дьявол, принимая человеческий облик, не имеет ни спины, ни зада, — поэтому он боится быть увиденным сзади и старается сохранять всегда фронтальную позицию по отношению к присутствующим (О чудесах, кн. 3). Мотив уязвимости дьявольской спины зримо выражен в скульптурной группе «искуситель и дева» из Базельского собора (1240-е гг.): дьявол предстает модником, украшенным нарядной короной (намекающей на его владычество над миром сим); однако по спине его ползают змеи и жабы, а скрываемый под одеждой хвост переходит в столб пламени, исчезающий в пасти притаившегося внизу Левиафана. «Подделка никогда не бывает совершенной; он (дьявол) всегда оказывается грязным, вонючим, безобразным; его нос — неправильной формы, его глаза слишком глубоко посажены; на руках и на ногах у него когти; он хромает на одну ногу, если не на обе; его голос так глух, словно бы исходит из пещеры или из бочки» (Геррес, кн. 7, гл. 26); его колени вывернуты назад, на животе, коленях или ягодицах у него явно лишнее лицо или лица, порой он слеп, у него не хватает одной или обеих ноздрей, а порой и бровей, его глаза походят на блюдца и неестественно горят огнем; он покрыт грубыми черными волосами, издает серный запах и при исчезновении — жуткую вонь (см. *Смрад адский*); лишними — во всяком случае, при искреннем желании принять человеческий облик, — следует признать и крылья летучей мыши, украшающие его спину. Человеческий облик дьявола порой окрашен в один доминирующий тон — черный или, значительно реже, красный: дьявол либо «весь черный», либо «весь красный». Святому Винивалу он является «как бы прокопченным» (Деяния святых, 3 марта), святой Колете — в виде «совершенно красного человека» (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572). Когда дьявол является в обличии животного с отдельными деталями человеческого тела, то и эти детали страдают, как правило, очевидными изъянами: дьявол-козел на шабаше (наиболее типичное его обличие для этого обряда) имеет человеческие руки, но пальцы у него на руках — все равной длины (Коллен де Планси, 587).

Дьявол имеет проблемы и с голосом: языческие идолы — т. е. те же демоны, согласно апостольскому слову, «безгласны» (1 Кор. 12:2), отлучены от Логоса. Несмотря на то, что дьявол — прекрасный ритор, в полной мере владеющий искусством убеждения, ему отказано в чистой, звучной полноте Слова — полноте звука, дыхания, «пневмы». Демон говорит «хриплым голосом» — голосом, в котором нет главного — духа-дыхания. Этот мотив появляется уже в «Речениях старцев»: один из демонов здесь говорит «хриплым голосом (aspera voce)» (Vitae patrum, lib. VI. Libell. 1, 15. Col. 996). У Данте Плутос — «хриплоголосый» (Ад, 7, 2). Еще в XVI в. у демонолога Иоганна Вейера демоны говорят rauce voce («Псевдомонархии демонов»). В то же время голос Христа, согласно Джилберту Холлендскому, «мощен» (valida), подобен музыке, как сам Христос подобен музыкальному инструменту: «все струны его натянуты и звучны (sonorae)» (Проповеди на Песнь Песней. XLII, 4. Col. 222).

Помимо органических форм, дьявол обращается и к формам неорганическим: так, согласно признаниям многих ведьм, дьявол являлся им в образе вихря. Вероятно, страх перед изваяниями «бесов» — античными статуями — вызвал и появление историй об особо ужасающих явлениях дьявола в виде статуи. Так, той же святой Колете демон явился в виде статуи чудовищной величины — «такой, что голова ее терялась в небе» (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572). Вейер утверждает, что дьявол для устрашения иногда может «показывать шагающие статуи» (des statues marchantes) (Об обманах, гл. 23, § 5).

Облик мнимый и подлинный

Какие бы личины дьявол ни принимал, все они — ложные. Почему же он не является в собственном облике? Афанасий Великий отвечает на этот вопрос так: «Великий демон дьявол, если бы предстал как змей, как дракон, как лев, ищущий, что схватить и поглотить, то всеми был бы отвергнут: потому он скрывает, каков он на самом деле, ... чтобы обманывать людей ложными личинами» (Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии. Col. 539-542).

Но каков же этот собственный облик дьявола, о котором у святых отцов говорится крайне редко? В отношении раннехристианской традиции мы можем лишь сказать, что этот облик (если он вообще существует) открывается изредка одним лишь святым, у которых с дьяволом совсем особые отношения: лишь от них он не может ускользнуть, он открыт им полностью. Так, св. Мартин видел дьявола и в виде «фигур», и в его собственной «природе»:

«Известно, что он часто видел ангелов, которые при нем беседовали друг с другом. Дьявол же был для него столь отчетлив и подвластен зрению (subjectum oculis), что он видел его в каком угодно обличии — пребывал ли тот в своей собственной природе (in propria substantia) или перевоплощался в различные фигуры порока...» (Сульпиций Север. Житие св. Мартина. 21:1-2. P. 298-300).

Именно святому дано осознать и то, что дьявол един во всех своих метаморфозах. Об этом святой Иларион, герой повествования Иеронима, говорит самому дьяволу: «Не испугаешь меня, дьявол, громадностью своего тела: ты

ведь один и тот же что в лисичке (in vulpecula), что в верблюде» (Иероним. Житие св. Иллариона-пустынника. 23. Col. 40). Точно так же рассуждает и Присциллиан, анафематствующий в своей «Апологии» тех, «кто поклоняется Сакласу, Неброэлю, Самаэлю, Вельзевулу, Насбодею, Велиалу и другими подобным... Но в какие бы обличия, формы или имена дьявол себя ни видоизменял, мы знаем, что он ничем иным не может быть, кроме как дьяволом... Даже если он выглядит зверем, ... змеей или драконом, мы знаем, что это — дьявол» (Присциллиан. Апология. 17.29-18.9. Цит. по: Беррес. P. 63-64).

Итак, во всех своих личинах дьявол един. Но каков же этот его «единственный» якобы подлинный облик? Об этом мы ничего не узнаем из святоотеческих текстов. В завершение своих превращений посрамленный отцом-пустынником дьявол, как правило, исчезает бесследно, иногда оставляя после себя лишь вонь и дым: получается, что никакого собственного облика он вроде бы и не имеет.

Так, во всяком случае, обстоит дело «здесь и сейчас», в земном мире; однако настанет день, когда все — в том числе и дьявол! — обретут окончательный облик, получат окончательное имя. В этот день — день Страшного суда — дьявол перестанет ускользать от человека, морочить его своими превращениями. «О какое же это будет зрелище, когда чудовищный этот зверь откроется глазам избранных, который во время земного их ратования мог бы чересчур их напугать, если бы они его увидели! Но, благодаря чудесному и тайному провидению Божьему, дьявол тогда [в земном мире], благодаря милосердию Бога, был побежден ратователями не будучи ими увиден, а теперь же [в Небесном Царстве] радостные победители увидят его уже плененным» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXXIII, cap. XX. PL, 75. Col. 697-698).

Ужасный, непереносимый облик дьявола в земном мире недоступен (по чудесному плану Божьему), откроется же он праведникам лишь в день Страшного суда, когда дьявол уже не будет опасен. То, что некоторые особо неустрашимые праведники могут видеть его и в земном мире, лишь означает, что им дано заглянуть в трансцендентную небесную реальность.

Такова в целом раннесредневековая точка зрения на подлинное и ложное обличие дьявола. Позднее все становится сложнее: самые разнообразные представления о собственном облике дьявола (конечно же, очень страшном) бытующие и в «народном», и в поэтическом воображении, будут соседствовать со скепсисом ученых демонологов, склонных отказать дьяволу в обладании какой-либо собственной «формой».

Поэтические описания дьявола, созданные многими поэтами, в числе коих — Данте и Мильтон, подразумевают, без всякого сомнения, его истинный чудовищный вид — своего рода клеймо, наложенное на него Богом за грех отпадения (Люцифер обычно мыслится в контрасте своей былой, до падения, красоты и нынешнего безобразия). Мистики в своих видениях также, без сомнения, узревают «подлинное» тело дьявола. Так, Гихтель в «Практической теософии» сообщает о видении, в котором ему удается созерцать ужасные тела Сатаны и его ангелов: они скорчены и полностью состоят из червей (I, 223-228).

Народные, а также еретические верования свидетельствуют порой о неком несомненно подлинном виде дьявола: некоторые ломбардские катары верили в существование вечного, обитающего в хаосе злого духа с четырьмя лицами (человека, птицы, рыбы и зверя), который и совратил дьявола (sic!) (Семков, 355, по анонимному трактату «О ересях катаров в Ломбардии»). В средневековых описаниях явлений демона его истинный вид обычно легко отличается от мнимого; иногда предполагается, что видеть дьявола в истине его облика особенно опасно или даже смертельно (точно так же, как нельзя увидеть Бога «и остаться в живых» — Исх. 33:20). Например, в рассказе Цезария Гейстербахского об аббате Гильоме (О чудесах, кн. 5, гл. 29; также см. *Экзорсизм*) аббат просит беса, вселившегося в одержимую, показаться в своем подлинном виде, и тут «одержимая начала расти в высоту и ширину, она стала как башня высотой в триста футов; глаза ее загорелись ярко, как печи; черты лица исказились». Присутствующие при этом монахи лишились чувств; аббат, сохраняв мужество, приказал духу вернуться в исходное состояние. Демон повиновался и сказал: «Хорошо, что вы чисты сердцем: человек порочный не может не умереть, увидев меня». Заглянуть под личину, в которой явился дьявол, так же невозможно, как увидеть Бога живого. «Кто может открыть верх одежды его (Иов. 41:5), говорит Бог о дьяволе под именем Левиафана; иначе говоря: кто осмелится снять кожу с этого монстра, чтобы получить возможность увидеть то, что скрыто под этой оболочкой?» — вопрошает испанский проповедник XVI в. Луис да Гранада (26-27).

С другой стороны, ученая демонология тяготела ко все большему развоплощению дьявола, сводя его — в духе некоторых отцов церкви — к пустоте, небытию. Дьявол может иметь личины, но не лицо; он весь без остатка существует в области одной лишь кажимости. Демонолог Ланкр полагает, что отсутствие собственного облика как раз и отличает дьявола от всех прочих Божиих тварей: «Когда великий Бог создал мир, он приказал, чтобы земля, воздух и вода порождали все вещи таким порядком, чтобы всякая тварь была отличена в своем роде, и чтобы всякая живая душа отпечатлевалась на своем теле своей истинной формой, согласно тем достоинствам и способностям, которые ей и только ей были особливо даны божественным величием» (Ланкр, Картина непостоянства демонов, 243-244), — но «истинной формы» — этой благой печати Бога на творении — у дьявола нет.

Такая точка зрения приобретает все более поклонников, чем дальше от Средневековья с его наивной изобразительностью. В трактате последователей Лютера Й. Хокера Оснабурга и Германна Хамельманна «Дьявол как таковой» утверждается уже, что «в отношении дьявола вообще не следует думать ни о чем телесном» (гл. 5; изложение см.: Роскофф, II, 380); дьявол — чистый дух зла, насылающий причудливые иллюзии и галлюцинации. Подобная точка зрения к началу XVIII в. становится едва ли не главенствующей: Христиан Томазиус в трактате «О преступлении ведьм» весьма уверенно пишет о том, что дьявол — невидимое существо, вообще не способное принимать плотский облик, но способное ввести нас в любые субъективные заблуждения относительно реаль-

ности. Генрих Гейне, вспоминая виденную им в юности народную драму о Фаусте, говорит, что демоны в ней были закутаны в серые простыни, а на вопрос Фауста об их облике они ответили: «У нас нет облика, свойственного нам; по твоему желанию мы принимаем всякий облик, в каком ты хотел бы нас увидеть: мы всегда будем выглядеть как твои мысли» (Пьесы о Фаусте, 140).

ОБМАН

В силу того, что дьявол — первый лжец и отец лжи, «доктор лжи, поскольку ложь была изобретена им самим» (Вейер, Об обманах, гл. 3, § 4), отношения с ним неминуемо содержат элементы обмана, если не полностью облекаются в его форму.

В средневековой демонологии отношения, основанные на силе, между дьяволом, человеком и Богом невозможны. С одной стороны, дьявол после победы над ним Христа утратил свое право на человека (см. *Право дьявола на человека*) и потому не может действовать силой: он «может обманывать людей, но не может больше подчинять их силой» (Исидор Пелусийский. Послание CLIV: Анатолию диакону. Col. 1239). Вот почему в средневековых легендах так редки случаи непосредственно материального, грубого воздействия дьявола на человека: демоны действуют тут искушением и обманом; позднее же дьявол — тонкий и бесплотный искуситель — все более «воплощается», обретая черты грубого и кровавого палача (см. *Демонология*).

С другой стороны, и человек, и Бог могут победить дьявола лишь «справедливостью», но никак не силой: человек — потому что не может применить к дьяволу силу, Бог — потому что не хочет. Победа силой для средневекового сознания — не победа; побеждает лишь тот, кто заставляет работать на себя принцип справедливости. Как ни странно, но достичь этого можно, помимо прочего, и обманом: и Бог, и человек обманывают дьявола, одерживая тем самым над ним справедливую победу.

Дьявол обманывает человека

Итак, обман — основной модус отношений дьявола, человека и Бога. Истории о дьявольских *искушениях* полны примеров обмана человека демонами; дьявол — *лжец*, создающий бесчисленные *иллюзии*, совращающие людей с пути спасения. Пожалуй, главная тонкость обманов дьявола состоит в его способности к самоотрицанию, в умении легко переходить (внешне, разумеется) на сторону своих оппонентов. Демонологи всегда это осознавали, и знаменитый афоризм Шарля Бодлера: «Самая великая уловка дьявола — в том, чтобы заставить нас поверить, что он не существует», — имеет свою историю в демонологии. «Демон притворяется, что он пойман, — чтобы поймать тебя; что он побежден — чтобы победить тебя; что он подчинился твоей власти — чтобы подчинить тебя своей; что он тобою заточен — чтобы тебя в конце концов заточить. Он изображает, что ты его повязал, чтобы потом тебя, связанного веревками грешников, вести в ад» (Альфонсо да Кастро. О справедливом наказании еретиков. Lib. I).



Кладоискатель радостно тащит находку домой — и не ведает, что на самом деле тащит дьявола. А. Дюрер, иллюстрация к "Кораблю дураков" С. Бранта (1494).

Если Средневековье полагало, что с позиций неколебимой веры вся деятельность дьявола — не более чем морок, то в середине XV в. возникло ужасное подозрение, что мысль об иллюзорности деяний дьявола мог внушить сам дьявол, точно так же, как внушал он некоторым ведьмам мысль об иллюзорности ада и адских мук (см. *Искушение*). Так, Никола Жакье в «Биче еретиков-чародеев» (1458) не просто утверждает реальность полетов ведьм и прочих деяний демономанов, но и причисляет все сомнения в их реальности к делу рук дьявола.

Бог обманывает дьявола

Обманщика-дьявола можно и нужно обманывать, и пример тому даст сам Бог, который поступает «с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17:27). Строка из 104 (в другой нумерации — 103) псалма, читаемая в латинской версии: «Дракон, ко-

торого ты сотворил, чтобы играть с ним (обманывать его — ad illudendum ei)», воспринималась как пророчество о вечной участи дьявола: быть обманутым, разыгранным человеком и высшими силами (см. также *Левиафан*). Он обманут и ангелами, и праведными мужами, пишет Кассиодор, так что «когда слышишь "дракон", не бойся его свирепства; он создан так, что по благодеянию Господа его даже некоторые люди могут обманывать» (Объяснение псалмов. На псалм 103. Col. 738).

Вся история Боговоплощения и искупительного подвига Христа представлялась чередой удачных обманов. «От князя мира сего скрыта была девственность Марии: скрыта благодаря Иосифу, скрыта благодаря их супружеству; скрыта, поскольку дьявол думал, что Мария имела мужа. Если бы она не имела супруга и, как думал дьявол, мужа, то Христа нельзя было бы скрыть от князя мира сего. Дьявол тут же бы заподозрил: как она, если не спала с мужем, вдруг забеременела? Значит, он зачат от Бога, значит, его природа выше человеческой» (Ориген. Гомилия VI на Евангелие от Луки. Col. 1815).

Убеждение в том, что Христос мог обманывать своих врагов, демонстрирует Якоб Ворагинский в следующем рассуждении о младенцах, убитых по приказанию Ирода: Ирод приказал убить в Вифлееме всех младенцев двухлетнего возраста, поскольку прошло более года с тех пор, как три короля сообщили ему новость о рождении царя-Иисуса. Но зачем он приказал убить и новорожденных младенцев? Ирод боялся, что Христос, «которому служили звезды», может сделать себя моложе, чем он есть на самом деле (Золотая Легенда: История невинных).

Далее, Христос обманывает дьявола при искушениях в пустыне, успешно скрывая от него свою природу (см. *Искушение*). Демонстрация Христом голода, по мнению святых отцов, — обманный маневр, который Афанасий Великий сравнивает с военной хитростью:

«Тот, кто видит, что его неприятель в страхе убегает, притворяется слабым, чтобы вовлечь неприятеля в бой: бегущий, клюнув на притворную слабость, уверенно переходит в наступление, а могучий атлет, который завлек неприятеля притворной слабостью, тут и побеждает его своей силой. Так и Господь, завлекши [дьявола] человеческой слабостью, в борьбе против врага укрепил человеческие силы своей [Божественной] мощью» (Афанасий Великий. О страстях и кресте Господа. 14. Col. 211).

Дьявол до последнего момента не понимает, кого он преследует и подвергает мученической смерти. Некоторое затруднение для подобной трактовки составлял эпизод с бесами, которые (устами одержимых) кричат Иисусу: «что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас» (Мф. 8:29). Приходилось признать, что по крайней эти бесы каким-то образом распознали в Иисусе Богочеловека. Богословы на этот счет давали неловкие объяснения, которые едва ли можно считать удачными. Так, Ориген пишет, что «демон, в котором меньше зла, узнал Спасителя; тому же, кто всех превзошел в злодеяниях, не дано узнать Сына Божьего» (Ориген. Гомилия VI на Евангелие от Луки. Col. 1815). Ссылались также на слова Христа: «кто есть Сын, не

знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Лк. 10:22).

Весьма логично и последовательно историю Божественного обмана излагает Исидор Севильский, удачно обходя все затруднения:

«Хотя дьявол не знал порядка (ordo) нашего освобождения, он тем не менее знал, что для спасения людей пришел Христос. Однако дьявол не знал, что Христос выкупит (redimeret) нас своей смертью, а потому и убил его Ибо если бы дьявол знал, что Христос выкупит нас смертью, он его никогда бы не убил.

О том, что дьявол знал о приходе Христа для спасения человеческого рода, свидетельствует Евангелие: "что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий?" и т. д.

Христос не совершал греха, заслуживающего наказания; таким образом, он принял наказание за наши грехи и незаслуженным наказанием уничтожил нашу заслуженную вину. Дьявол держал виновных, но лишился их, потому что убил безгрешного. Так он лишился тех, кого держал как бы по праву (quasi juste), ибо не по праву убил нашего Искупителя.

Обманут дьявол смертью Господа, как птичка (quasi avis)»; далее следует уже знакомая нам аллегория с приманкой и ловушкой (см. *Воробей*, *Левиафан*): человеческая смертная плоть Христа — приманка, его Божественность — ловушка, в которую попадает птичка-дьявол (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. I, cap. XIV. 10-13. Col. 567-568).

С особой наивной ясностью мотив неведения чертей выражен в литургической драме средневековья. Так, в «Мистерии о Страстях» А. Гребана (10 455) один из демонов, Берих, комически вопрошает: «Что за чертов человек этот Иисус?» (Quel deable d'homme est ce Jhesus?). В некоторых драмах (в частности, у Гребана) дьявол вдруг прозревает в самый момент судилища у Пилата, и, осознавая, что после смерти Христа ему, черту, не будет пощады, пытается остановить ход событий, им же самим, при попущении Бога, запущенных: он является к жене Пилата Прокуле во сне и объявляет, что ее мужа ждут ужасные последствия, если он предаст смерти невинного человека, — однако Каиафа убеждает Пилата, что этот сон вызвал сам Христос посредством магии.

Эти построения кажутся на первый взгляд наивными и имеющими к тому же гностический оттенок: ведь в гностических системах нередко «искупитель приходит в мир незаметно для его властителей» и принимает, чтобы осуществить свой обман, телесный облик (Йонас. S. 151). В гностических текстах появляется и мотив западни с приманкой, о котором мы уже говорили в ряде статей (см. *Левиафан*, *Мышеловка*). В одном из цитируемых Хансом Йонасом псалмов из манихейской псалтыри говорится следующее: «Пастух, который видит, что приближается лев, готовый погубить его стадо, берет одного агнца и кладет его как приманку (ловушку), чтобы поймать на него льва»; с этим агнцем сравнивается Сын, посылаемый Отцом для спасения мира (Йонас. S. 262).

Поверхностное сходство здесь и в самом деле есть, однако мотивация обмана в христианской системе совсем иная. Христос «прячет» свою божественность и идет на «благочестивый обман» (pia fraus — выражение Амвросия Медиоланского) не потому, что дьявол для него опасен и могущественен (как опас-

ны и сильны гностические «архонты», правящие миром), но потому, что для спасения человека он должен победить справедливостью, а не силой. Справедливость состоит в том, чтобы уничтожить право дьявола на человека, полученное обманом Евы и Адама. Однако уничтожить это право просто силой, «волевым решением» Бога нельзя. Дьявол получил это право, ввергнув человека в первородный грех; губя после этого людей, дьявол всех их губил по праву, ибо все они в той или иной мере были причастны к этому первородному греху (не говоря уже о том, что, поддаваясь дьяволу, они и сами «усугубляли» этот грех).

Дьявол по-своему «прав», ибо губит он грешных людей, людей причастных греху. Забрать у него право на человека можно лишь одним способом: заставив его погубить совершенно невинного, чуждого греху человека (каковым и является Христос). Убив невинного, дьявол тем самым лишится прав на человеческий род. Однако заставить его убить невинного Богочеловека можно лишь при том условии, что его Божественная ипостась будет от дьявола скрыта. Для этого и нужна описанная выше «ловушка».

Так или примерно так рассуждали средневековые богословы. На эти умозаключения их подвигал неумолимый принцип симметрии. Обманом грех вошел в мир — обманом он должен из него и выйти. Дьявол обманул человека — Христос теперь должен обмануть дьявола. Справедливость (justitia) и обман были неразделимы.

В поэме Ленгленда «Видение Петра-Пахаря» Христос является в ад за душами праведников со следующим аргументом: уже Ветхий Завет учит, что «обманщика нужно обманывать», а дьявол ведь обманул Еву в Эдеме.

Человек обманывает дьявола

Таким образом, если дьявол — первый лжец, то Христос — первый обманщик дьявола; разумеется, всячески рекомендовалось подражать в этом Христу. Следуя Божественному примеру, человек тоже должен обманывать во всем дьявола. Это можно сделать, потому что человек закрыт для дьявола: в отличие от Бога, дьявол не может проникнуть в глубину человеческого сердца и мыслей (см. *Знание и незнание*).

Нет ничего предосудительного в том, чтобы нарушить договор с дьяволом, для чего существует множество уловок, описанных в демонологических легендах; к тому же дьявол не знает, «как ему присягают: устами или устами и сердцем», поэтому дьявол иногда сначала принимает у посвящаемого предварительный обет, и лишь потом — после испытания — клятву (Шпренгер, Инститорис, 177-178). В «Житии св. Василия Великого» дьявол негодует на неверность христиан: «Вы, христиане, ловки на увертки, когда у вас есть нужда во мне, вы ко мне являетесь; когда же вас начинают преследовать, отрекаетесь от меня и подступаете к вашему Христу, и он, как добрый и милостивый, вас принимает» (Cap. VIII. Col. 302-303).

Средневековые легенды описывают множество способов обманного раз-

рывания договора с дьяволом. Королева франкского королевства Австразия Брюнго (VII в.) подписала с Сатаной договор, по которому он должен был построить дорогу за одну ночь, до того, как пропоет петух. Однако королева заставила петуха пропеть в тот самый момент, когда дьявол нес последний камень на предназначенное ему место. В результате договор был разорван (Коллен де Планси, 121).

Мастер Герард, легендарный строитель незавершенного Кельнского собора, получил от дьявола план постройки в обмен на соответствующий договор; но Герард, схватив одной рукой протянутый дьяволом план, другой рукой предъявил нечистому мощи Святой Урсулы, которые и обратили его в бегство, — однако дьявол, отпрянув от мощей, вырвал из плана самый ценный кусок, поэтому собор и остался неоконченным (Коллен де Планси, 301).

Некий Джек и дьявол строили мост близ Кентмаута; все, что они строили ночью, днем рушилось, однако дьявол наконец все же завершил мост при том условии, что получит душу первого существа, которое перейдет мост; Джек бросил через мост кость, — и его перебежала собака (Расселл, Люцифер, 74). Во французском варианте этой легенды — о мосте Сен-Клу в Париже — мост первой переходит черная кошка (Живри, 150). Дьявол построил сапожнику дом, польстившись на обещание, что сапожник отдаст ему душу, как только догорит зажженная свеча; сапожник задувает свечу, не дав ей догореть, и дьявол остается ни с чем (Расселл, Люцифер, 74).

Нострадамус подписал договор с дьяволом, согласно которому он должен после смерти принадлежать дьяволу и в том случае, если его похоронят в церкви, и в том, если он будет погребен вне ее. Предусмотрительность дьявола, настоявшего на этой оговорке, оказалась для него ловушкой: хитрый пророк распорядился в завещании, чтобы его гроб замуровали в стене ризницы. Получилось, что Нострадамус не был похоронен ни в церкви, ни вне ее, — и договор, естественно, был расторгнут (Коллен де Планси, 494).

Раввин Иошуа Бен-Леви, умирая, просит дьявола показать ему хотя бы вход в рай, — дьявол соглашается, но раввин, завидев райские врата, устремляется к ним, входит в рай и клянется «именем Бога живого», что никогда отсюда не выйдет. Богу ничего не остается, как согласиться с ним. Так раввин «обманывает» одновременно и дьявола, и Бога (Коллен де Планси, 379).

Новаторскую, хотя и вполне самоубийственную позицию занял в этом вопросе Иоганн Фауст, который (по свидетельству тюрингской и эрфуртской хроники З. Хогеля; народная книга дает такую же версию — Фауст, 109) сознательно отказался разорвать договор с дьяволом, не желая его обманывать: «Клятва моя связала меня накрепко: ведь я по дерзости своей презрел Бога, вероломно отступился от него, уповая более на дьявола, нежели на него. Потому не могу я теперь вернуться к нему, ни утешиться его милостью, которую я столь легкомысленно презрел. К тому же нечестно и непохвально было бы нарушить договор, который я собственноручно скрепил своей кровью. Ведь дьявол-то честно сдержал все, что он мне посулил» (Свидетельства о Фаусте, 32).

Попущение и обман

Проблема Божественного *попущения* злу (т. е. вопрос о том, почему Бог позволяет дьяволу его деятельность), представлявшая немалую трудность для богословия, весьма успешно, — без впадения в ересь и без построения «теодицей» — решалась остроумными протестантскими богословами в рамках идеи обмана. Как пример такого решения можно привести рассуждения прямых последователей Лютера, Й. Хокера Оснабурга и Г. Гамельманна, которые, считают, что Бог позволяет дьяволу творить чудеса, «дабы святость человека не измерялась чудесами и дабы люди после откровения Христа и его Евангелия не совратились ложными знамениями» (Дьявол как таковой, гл. 30). Итак, дьявол, обольщаясь божественным попущением и творя чудеса, попадает в ловушку, поскольку к моменту появления Антихриста люди перестанут верить чудесам и знамения Антихриста не будут иметь силы; оказывается, что дьяволу в собственных интересах было бы лучше воздержаться от чудес.

ОБОРОТНИ И ДЕМОНЫ

Способность демонов принимать любой, за некоторыми исключениями, облик (см. *Обличья дьявола*) предполагала, что любой человек в принципе мог оказаться демоном, принявшим его облик. Средневековая Европа жила в постоянном страхе подобных демонических подлогов — страхе, что любой из ближних может на поверку оказаться переоблаченным демоном, который умел не только принять чужую личину, но и избавиться от подлинника. Легенды о таких подлогах многочисленны.

Если в раннехристианских легендах явление демона, как правило, достаточно эфемерно (быстро разоблаченный, он бесследно исчезает), то позднее появляются легенды о длительном пребывании демона (никем не узнанного) среди людей. Характерную историю о демоне, который много лет выдавал себя за человека, рассказывает Якоб Ворагинский (Золотая Легенда: Праздник Благовещения). Некий рыцарь жил у большой дороги и содержал шайку бандитов, которые грабили проезжающих. Однажды они напали на святого мужа, который уговорил их не убивать его и отвести к их хозяину. Придя к рыцарю, он попросил собрать всех его домашних. Когда они собрались, святой заявил, что один из людей отсутствует. В самом деле: оказалось, что отсутствует домоуправитель. Его приводят; святой заклинает его открыть себя, и тот признается, что он — демон, принявший человеческое обличье и живший у рыцаря четырнадцать лет. Он ждал момента, чтобы забрать душу рыцаря, но тот каждый день произносил «ангельское приветствие» — Ave Maria, и это каждодневно спасало его от ада.

Другая история из той же «Золотой Легенды» (Житие св. Германа) выдает страх перед «соседями», которые могут оказаться демонами. Хозяин некоего дома, в котором остановился св. Герман, каждый вечер накрывал после обеда стол для людей, которых называл своими соседями. Святой решает проследить за этой подозрительной трапезой и обнаруживает, что за стол усаживается «ве-

ликое множество демонов, принявших облик мужчин и женщин». Он идет к соседям и обнаруживает, что все они — у себя дома; сами же соседи, придя посмотреть на странную трапезу, не узнают никого из гостей. Св. Герман заклинает демонов, и они исчезают.

Согласно Томасу из Шантемпрэ, в 1256 году в Брабанте дьявол уносил из постели опасно заболевших женщин, заменяя их копиями — «ложными телами» (figmenta); затем эти симулякры умирали, а улетевшие с дьяволом женщины выздоравливали и превращались в его слуг (Лозинский, 29). К особенно распространенным фобиям такого типа относился родительский страх подмены ребенка (см. *Дети и дьявол*). Ходили ужасающие легенды о детях инкубов и суккубов, о Wechselkinder — детях-оборотнях, которых дьявол подбрасывал родителям, предварительно похитив их ребенка (Роскофф, II, 401) и которые на самом деле были лишь личиной демона. В Германии, особенно чувствительной к этой теме, истории о детях-оборотнях ходили уже с IX в., а обозначающее детей-оборотней выражение Wih Selinga зафиксировано у Санкт-Галленского монаха Ноткера Заики (Кисслинг, 41).

Лютер верил, что демоны-водяные подстерегают женщин в реках и озерцах, затаскивают их под воду, брюхатят и держат там, пока жертва не родит им ребенка; затем демон подкладывает этого ребенка в колыбель какой-нибудь матери, а ее собственного ребенка удаляет. Эти дети-оборотни (Wechsebänge или Kielkropfe, как называет их Лютер) обычно уродливы и не живут долее 17-18 лет. Любопытно, что Лютер рекомендует их все-таки крестить, поскольку в первые годы их жизни нельзя утверждать с уверенностью, что они — оборотни: единственный признак оборотничества, проявляющийся в младенчестве, — оборотни высасывают у матери все молоко, так что она становится «сухой», — нельзя считать абсолютно надежным (Лютер, Застольные беседы, III, 517-518).

Большой популярностью пользовалась легенда о святом Стефане. Некая благочестивая галилеянка родила сына Стефана, но Сатана во время семейного праздника похитил его из колыбели и перенес в другой город, где его вскормила собака, белая сука, которая сказала (sic!) Юлиану, местному епископу, чтобы он заботился о ребенке, ибо он послан Богом. Однажды Натаниэлю (так назвал ребенка Юлиан) явился ангел, который объяснил ему, что́ с ним произошло, и повелел вернуться к настоящему отцу. Вернувшись в свой родной дом, Стефан обнаружил там двойника — демона-оборотня, который, завидев настоящего Стефана, завопил от ужаса и, преследуемый Стефаном, бежал (Терваран, Геффье).

Демоны могут являться в облике умершего человека, как, например, демон-суккуб, известный по истории, рассказанной Никола Реми в его «Демонолатрии». В 1581 г. в деревне Далем, близ Лимбурга, пастух Пьеррон (имевший жену и дочь) полюбил юную соседку, которая на самом деле оказалась демоном Абраэлем. Демон потребовал от пастуха, в знак его полного самоотречения, принести в жертву свою дочь и дал Пьеррону отравленное яблоко, которое он должен был отдать дочери; дитя, откусив от яблока, упала мертвой. Отчаяние

жены так потрясло Пьеррона, что он бросился к Абраэль и стал умолять ее вернуть жизнь ребенку. Демон согласился, но при условии, что Пьеррон попросит его об этом стоя на коленях и воздавая ему такие знаки поклонения, которые подобают лишь Господу Богу. Пьеррон пал на колени, произнес требуемые слова, и мертвое дитя вскоре открыло глаза. Ее немедленно начали растирать и согревать; девочка встала на ноги и заговорила. Она была такой же, что и прежде, но выглядела более худой и бледной, с глубоко запавшими глазами; движения ее казались неестественно тяжелыми. Прошел год, и демон, оживлявший девочку, покинул ее со страшным шумом, а тело ее рухнуло на землю. «Тело девочки, издающее невыносимую вонь, крючьями вытащили во двор и зарыли в поле».

Душа человека может уже страдать в аду, а тело, оживленное дьяволом, вести на земле преступную жизнь, — у Данте именно так обстоит дело с предателями, которые становятся оборотнями после первого же преступления:

> ...Едва предательство свершила
> ... душа, вселяется тотчас
> Ей в тело бес, и в нем он остается,
> Доколе срок для плоти не угас
>
> (Ад, 33:129-132).

Дантовские предатели — Бранка д'Орья и Микеле Цанке — при жизни отправлены в ад, оставив по себе на земле «беса во плоти» (Ад, 143).

ОГОНЬ

См. *Демон: Природа демонов.*

ОДЕРЖИМОСТЬ

Идея одержимости едва ли будет понятна вне контекста раннехристианской антропологии, которая уподобляла человека «дому» или «сосуду», предназначенному для обитания в нем высших духовных сущностей. В человеке-сосуде, человеке-доме должен обитать Бог; однако человек сам «даст в себе место» дьяволу.

В этой антропологической метафорике чрезвычайно важен своеобразный запрет на пустоту. Человек-сосуд-дом в принципе не может быть пуст: как только он оказывается пустым, его наполняет одна из стремящихся к нему сил — добро или зло, Бог или дьявол. Последние заинтересованы в человеке, они стремятся в него войти, борясь за человека между собой. Дьявол, в силу своего греха лишенный места в доме Божественного бытия — в мире, пытается найти «дом» в человеке. «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там...» (Мф. 12:43-45).

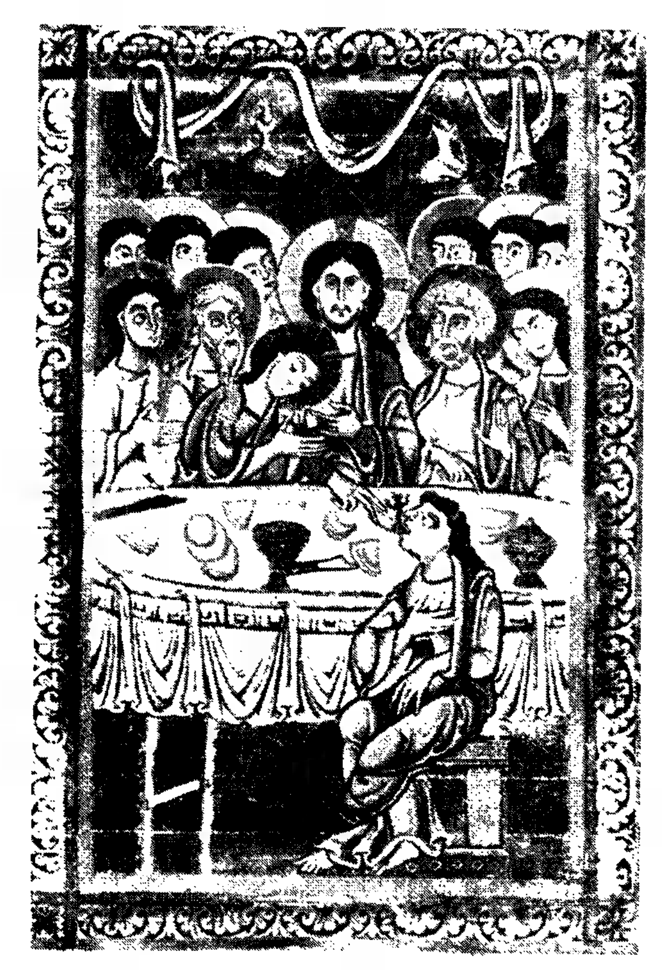
Экзорсизм из древнего галльского миссала содержит следующее характерное обращение к дьяволу: «Да покинешь ты сосуд, который ты решил занять, и да оставишь этот сосуд, очищенный после твоего пребывания, Господу (vas quod ocupasse aestimas, fugias, expiatumque post habitationem tuam Domino derelinquas)» (Галльский миссал. Col. 348). «"Пастырь" Гермы» сравнивает человека с амфорой: дьявол, искушая его, проверяет пуста ли амфора — есть ли в ней Бог; «если же находит, что пуста, — губит» (Lib. II, mandatum XII, cap. V. Col. 949-950). «Сосуд», как видим, не может и не должен оставаться пустым. То же относится и к человеку как дому (см. *Дом и бездомность*).

Когда св. Кириак изгоняет демона из Артемии, дочери Диоклетиана, бес говорит ему: ««Если ты хочешь, чтобы я вышел, дай мне сосуд, в который я мог бы войти», — и тогда Кириак ответил: «Вот мое тело, войди в него, если можешь», — и демон сказал: «В твой сосуд я не могу войти, ибо он опечатан и закрыт со всех сторон»» (Якоб Ворагинский. Золотая Легенда: Житие св. Кириака).

Это свойственное средневековому человеку переживание себя (своей души) как наполненного (и никогда не пустого!) сосуда отразилось в обращении к Богу из того же галльского миссала: «Опорожни нас от грехов и наполни добродетелями... (evacua nos vitiis, et reple virtutibus)» (Галльский миссал. Col. 315).

Однако если одержимость понималась как наполненность души злым духом, то симметрично-контрастная наполненность души Богом тоже выглядела как своего рода одержимость. «Одержимыми» Святым Духом представали и многие святые, и апостолы, которые «исполнились все Духа Святого» (Деян. 4:2), и сам Иисус, на которого в момент крещения также «сошел Дух». Ричард ДеМарис, анализирующий евангельские представления об одержимости в контексте современных кросс-культурных этнографических исследований, отмечает, что в некоторых традиционных культурах существует представление об одержимости «хорошей» и одержимости «плохой», которые крайне трудно различить по внешним признакам. Так в Марокко существует социальная группа трансовых целителей хамадша (hamadsha), которые, с одной стороны, вызывают «хорошую» одержимость, но, с другой стороны, сами же выступают как экзорсисты джиннов — то есть излечивают от «плохой» одержимости. В евангельских текстах ДеМарис обнаруживает сходную ситуацию соприсутствия хорошей и плохой одержимости. Как, однако, отличить одну от другой? По мнению ДеМариса, «единственный критерий отличия хорошей одержимости от плохой — наличие/отсутствие ритуала»: плохая — ритуально никак не регулируется; она всегда внезапна и непроизвольна (ДеМарис. Р. 18-19).

Надежность этого критерия вызывает сомнения: ведь, например, сошествие Святого Духа на апостолов было совершенно внезапным и никак не регулируемым: «внезапно сделался шум с неба» и т. д. (Деян. 2:2). Отцы церкви сами ясно осознавали известную симметрию и сходство, существовавшие между плохой и хорошей одержимостью, и стремились это сходство разрушить. Проблемой занимался, в частности, Иероним, описывавший одержимость в понятиях «наполнения» или «вхождения» (сам термин «одержимость», possessio или obsessio, в раннем христианстве не был употребителен). С одной стороны, рас-



Тайная вечеря. Христос указывает на предателя Иуду, изо рта которого выходит черный бес-эйдолон. Иллюстрация из Евангелия императора Генриха III, Германия, 11 в.

суждает он, «душу или ум человека никакое сотворенное существо (creatura) не может наполнить (implere) своей субстанцией, а может одна лишь Троица». Но, с другой стороны, известно, что «некая сотворенная субстанция, которая в Писании именуется Сатаной, может входить (ingrediatur) в других и наполнять сердце... Говорит же апостол Петр тому, кто часть денег от проданного имения оставил себе: "Анания! Зачем Сатана наполнил твое сердце? (Anania, quare implevit Satanas cor tuum?)" (Деян. 5:3). И об Иуде говорит сам Спаситель, что вошел в него Сатана».

Иероним отчетливо видит сходство между двумя «одержимостями» (в его терминологии — «вхождениями» в душу, «наполнениями» души). Как же различить эти два «наполнения», столь сходные и столь различные? Иероним предлагает такое решение: «Сатана наполняет душу и основную часть сердца (principale cordis), не входя туда ... , власть на то имеет одна лишь Троица: но как некий хитрец, как бесчестный и лживый обманщик, он втаскивает (trahit) в человеческую душу дурные чувства посредством греховных помышлений, которыми сам он полон». Такое представление вполне соответствует почти общепринятому в патристике убеждению, что дьявол не может заглянуть в глубины человеческой души (см. *Знание и незнание*). Но как же все-таки быть с Евангельской фразой об Иуде: «вошел в него сатана» (Ин. 13:27)? Иероним поясняет: «По некоторым [душевным] движениям и поступкам подметил дьявол, к какому пороку сердце Иуды наибо-

лее склонно, подловил его на жадности и, после того как открылись ворота вожделения, послал в его душу [наущение], как получить ему желаемые деньги... Войдя в его сердце, наполнил его самой дурной волей». Мы можем спросить с недоумением: так все-таки входит Сатана в душу человека или не входит? Иероним тут явно колеблется; однако дальше дает чрезвычайно любопытное пояснение. Да, Сатана входит в сердце, но «входит не по [силе] своей субстанции, но вследствие своего [насильственного] действия (introivit ergo non secundum substantiam, sed secundum operationem); ибо входить во что-либо есть свойство несотворенной природы, которая причастна ко многому (quae participetur a pluribus)... Дьявол наполняет человека и становится его обитателем (habitator) не в силу сопричастности природы или субстанции: он обитает в том, кого наполняет, в силу своего мошенничества (fraudulentia), обмана и злобы» (Иероним. Истолкование книги Дидима о Святом Духе. 60, 61. Col. 151-152).

Итак, для различия между двумя видами одержимости принципиально важно, входит ли в человека «несотворенная» или «сотворенная» субстанция. Нетварная субстанция изначально причастна человеку, который и предназначен быть ее сосудом: вхождение Бога в человека ничего в человеке не нарушает, но, напротив, соответствует высшему назначению человека — сосуда Бога. Вхождение же дьявола — тварной субстанции — есть обман и насилие над природой. Вот почему дьявол, входя в человека, не сливается с его душой мирно и любовно (как это делает Бог), но просто как бы на время «отключает» ее. Кассиан, описывая, как демон завладевает энергуменом (раннехристианское обозначение одержимого), отмечает: это завладение не означает, что демон «проникает в саму субстанцию души и словно бы с ней объединяется». На самом деле, «когда нечистый дух угнездится в членах, содержащих силу души (vigor animae), то он как бы кладет на них невыносимую, огромную тяжесть, страшной темнотой затмевает ее духовные способности (intellectuales) и прерывает сознание (intercipit sensus)» (Кассиан. Собеседования. Coll. VII, cap. XII. Col. 682).

Отголосок этих ранних размышлений можно услышать у Цезария Гейстербахского в «Диалоге о чудесах» (152), где он дает разъяснения относительно теории одержимости: «Послушник: Есть некий вопрос, который не дает мне покоя. Некоторые люди утверждают, что дьяволы живут не внутри людей, а снаружи, подобно тому, как осажденный замок подвергается осаде врагов не изнутри, а извне. Другие, напротив, придерживаются противоположного мнения, основанного на словах Спасителя: "Выйди из человека, нечистый дух..." Монах: Действительно, было бы неправильно сказать: "выйди вон!" в случае, если он не находится внутри. Тем не менее оба мнения не лишены основания. Все зависит от того, находится ли то, о чем идет речь, внутри человека или нет. Согласно Геннадию, дьявол не может находиться в душе человека. В Главе 82 своих "Церковных Догматов" он прямо говорит: "Мы не верим, что дьявол, благодаря своей собственной силе, может проникнуть в душу; он может соединиться с ней, применив насилие. Но войти в душу возможно только для того, кто ее создал, кто, будучи бестелесным по своей природе, является хозя-

ином своего творения. Ничто не может заполнить душу человека, кроме Священной Троицы". Послушник: Тогда почему говорят, что дьявол проникает в сердца людей? Монах: Он не может ни войти, ни ворваться, ни наполнить ее иным способом, а может лишь обманом ввести душу в грех. И в этом отличие способов проникновения в душу Святого Духа и злого духа. Первый проникает в душу плавно и нежно, а злой дух врывается. Святой Дух, благодаря своей сущности, силе и мудрости, проникает в грешную душу мягко и легко посредством молитвы и милости. Но злой дух, когда он находится вовне, ослабляя ум пороками, посылает в душу свое зло, подобно отравленной стреле. Таким образом, читаем: "И послал злых ангелов к ним". Когда говорят, что дьявол находится внутри какого-то человека, вы должны понимать это так, что речь идет не о душе, но только о теле, поскольку дьявол облюбовывает пустоты, где содержатся все отбросы».

Одержимость в широком и узком смыслах слова

Можно говорить об одержимости в широком и узком смысле слова. В принципе всякий грешник рассматривался как существо, в которое вошел дьявол, — всякий грешник был, таким образом, одержим; согласно некоторым, особо категоричным формулировкам, закоренелый грешник даже переставал быть человеком: «душа, отступившая от созерцания Бога, становится либо демоном, либо животным» (Палладий. Лавсаик. Cap. XCVIII: Житие аввы Диоклиса. Col. 1190); «В животную природу переходят те, кто живут под тиранией дьявола и не почеловечески (οὐκ ἀνθρωπίνως)» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии. Cap. 56, v. 9. Col. 2569-2570) (см. также *Враг и друг*). При такой одержимости не происходило, однако, захвата тела «чужим духом», отчуждения тела от владеющей им души. Тело оставалось при своей душе, при своем сознании (хотя эти душа и сознание могли расцениваться в своей крайней греховности как нечто уже «не человеческое»).

Критерием различия между такой, широко понимаемой одержимостью и одержимостью в узком (в собственном) смысле служил феномен отключения собственного сознания одержимого (эффект, о котором говорит Кассиан). Демон захватывал тело и «отключал» душу, которой это тело принадлежало. Раннехристианские тексты полны историй такого рода. Доказательством вселения на место человеческой «души» демона служило необычное, нечеловеческое поведение (проявление силы, превосходящей человеческие возможности; зависание в воздухе — см. *Полеты одержимых*), внезапно открывшееся знание экзотических языков. Так, Иероним рассказывает историю о некоем воине, одержимом демоном, который «заставлял его выть, стонать, скрежетать зубами». Когда св. Иларион занялся изгнанием этого демона, «человек этот повис в воздухе, едва касаясь ногами земли, и, ужасно рыча, стал отвечать на вопросы на сирийском языке. Из уст варвара, знавшего франкский и латинский языки, зазвучала чистейшая сирийская речь (de ore barbaro, et qui Francam tantum et Latinam noverat, Syra ad purum verba resonare)» (Иероним.

Житие св. Иллариона-пустынника. 22. Col. 39-40).

Самым же неоспоримым доказательством отключения души было прямое заявление демона, что именно он говорит устами одержимого: святые отцы в ходе *экзорсизма* допрашивали «тело» одержимого, однако считали при этом, что отвечает им находящийся внутри тела демон, душа же находится в состоянии некоего оцепенения. Человек в раннехристианской традиции не нес никакой ответственности за хозяйничавшего в нем беса: все, что совершало «тело», делалось исключительно демоном. Это видно, в частности, из анонимного (приписывавшегося Юстину) памятника V в. — «Вопросы и ответы к православным». Вопрос XLI звучит так: «Если один лишь Бог наделяет тела жизнью и силой, то как демоны делают, что тела одержимых укрепляются до такой степени, что могут рвать веревки и цепи?» (имеется в виду евангельский эпизод: Лк. 8:29). Ответ гласит: «Демон не увеличивает телесные силы, так что одержимый может рвать цепи и веревки, но это сам демон ломает цепи и рвет веревки, хотя Божественное Писание и отдает демониаку деяния демона» (Col. 1285-1286).

Существовало, конечно, огромное количество промежуточных или гибридных форм одержимости. Всякое ненормальное состояние человека рассматривалось как проявление одержимости; болезнь — тоже одержимость «духом немощи» (Лк. 13:11). Поскольку в этом случае человек, собственно, ничего греховного не совершал и вел себя вполне по-христиански, то такая одержимость (являвшаяся, в сущности, видом *искушения*) трактовалась как obsessio, vexatio — «обложение», «осада», «мучение» извне (в отличие от possessio — «овладение» изнутри). Пример такой одержимости, при которой «энергумен», находясь в полном сознании и исполненный самых благочестивых намерений, успешно борется с осаждающими его демонами, приводит Григорий Турский:

«Некий житель Вены по имени Ландульф был тяжко мучим лунным демоном (a lunatici daemonii infestatione vexabatur): часто, думая, что враг окружил его (ab hoste se vallari putans), он падал на землю, испуская кровавую пену изо рта, и был словно мертвый. Этот род болезни ученые медики называли эпилепсией (epilepticum), простой же народ звал падучей (cadivum), из-за того, что больной падал». Больной-одержимый решает посетить базилику св. Мартина, надеясь, что святой его излечит. «Но когда он пришел туда, исполненный веры, дерзость свирепого демона стала еще сильнее: и не мог он вступить в атрий, потому что демоны напали на него в открытую... Они наяву (visibiliter) явились с лязганьем всяческого оружия, и начали его пронзать стрелами и копьями. Когда он упал на землю, то увидели, как на нем скачет ужасное множество жаб». Больной-одержимый, однако, сохраняет сознание и не поддается на эти и прочие искушения; св. Мартин излечивает его (Григорий Турский. О чудесах св. Мартина. Cap. XVIII. Col. 948-949).

Петр Тирский в трактате «О демониаках» (кн. I, гл. 8), обобщая многовековой опыт экзорсистов, объясняет механизм овладения телом человека: демоны входят в рот человека с едой и питьем (отсюда обычай крестить рот при зевании), могут захватывать как все тело, так и его часть (чаще всего они поселяются в

области сердца), могут временно покидать тело одержимого. В том же трактате (кн. I, гл. 25) перечислены основные физические признаки одержимости, которые мы — с небольшими вариациями — найдем и у других демонологов: дикий голос (barbarae voces), ужасное лицо (horribilis vultus), оцепенение членов (membrorum stupor), общее беспокойство (summa inquietudo), силы, превосходящие человеческие (vires humanis superiores), муки (cruciatus). Одержимость проявляется также в изрыгании различных предметов, выворачивании лица назад (отмечено у Герреса, кн. IV, 2, 372, и странным образом совпадает с казнью прорицателей, у которых головы противоестественно свернуты «челом к спине», а «плач очей печальный меж ягодиц струился бороздой» — Данте. Ад. 20:13, 15, 23-24); в ненасытимом голоде и неутолимой жажде (Геррес, кн. VIII, гл. 20), что, конечно, является отголоском еще библейского проклятия нечестивых: «Будут есть, и не насытятся; будут блудить, и не размножатся» (Ос. 4:10).

Византийский ученый Михаил Пселл различал типы одержимости в зависимости от статуса атакующего демона в разработанной им *иерархии демонов*: высшие демоны непосредственно воздействуют на чувства и опосредованно — на интеллект, вызывая в сознании человека подобие галлюцинаций; низшие демоны, разум которых не отличается от разума животных, и одержимого уподобляют животному (порой они атакуют и животных — в раввинистской литературе высказывалась гипотеза, что змей, искусивший Еву, был одержим Самаэлем — Ленгтон, 55); самые же низшие демоны, «светоненавистники», бесчувственные и бессловесные, насылают на одержимых слепоту, глухоту и немоту (О деянии демонов).

Пример абсолютной одержимости, начавшейся уже во чреве матери, до рождения — *Антихрист*.

О борьбе с одержимостью см. *Экзорсизм*.

ОСТРОУМИЕ ДЬЯВОЛА

Дьявол, этот «комедиант», *имитатор* и *обезьяна Бога*, насмешлив, и предметом его насмешек служат те библейские Божественные чудеса и деяния, которые он, по мнению демонологов, не способен повторить. Дьявол — карикатурист и пародист Бога, коему он, разумеется, завидует. Этот момент пародии в действиях дьявола не всегда легко распознать, но демонологи его угадывали. Так, явление дьявола в облике умершего человека (см. *Оборотни и демоны*) расценивалось как пародия на чудо воскрешения, явленное Христом; в процессе принятия пищи демоны пародируют таинство причастия, поскольку пищу они «моментально претворяют в иную материю» (Шпренгер, Инститорис, 187).

Сама структура дьявольского мира, окружение дьявола, его поведение содержат — в своей симметричности божественному миру — несомненные элементы насмешливой пародии. В народных верованиях Средневековья у дьявола двенадцать учеников, как у Христа; своими четырьмя дочерьми он пародирует четырех дочерей Бога в дидактической средневековой литературе — Мир, Милосердие, Справедливость и Праведность; его мать (порой отождествляемая с

Лилит), поет хвалу у трона сына вместе с сонмом демонов, совершенно как дева Мария; зачатие Антихриста дьяволом и еврейской девушкой из колена Дана, живущей в Вавилоне (т. е. «вавилонской блудницы»), — пародия на зачатие Христа смертной женщиной. Обряд, которому дьявол подвергает своих неофитов, пародирует обряд крещения. Породив ложь, лживое слово, дьявол тем самым пародировал исхождение от Бога истинного Логоса — «Как Бог Отец породил Истинного Сына, так дьявол породил как бы сына лживого» (Алкуин, Комментарий на Евангелие от Иоанна, 4:22). Впрочем, иногда сам Бог, похоже, заставляет дьявола выступать в роли жалкого пародиста, — видимо, для того, чтобы дьявол, сравнивая себя с Богом, лучше прочувствовал собственное ничтожество. Так, у Данте Люцифер падает в самый центр земли, в средоточие Вселенной — однако навязанную ему роль центра мироздания нельзя расценивать иначе, как жестокую шутку Бога, истинная центральность которого духовна и не нуждается в подобном материальном выражении. Сама «могила» дьявола (ставшая адом для людей), в которой он комически (если смотреть на него со стороны южного полушария) «торчал ногами к вышине» (Ад, 34:90), пародирует Гроб Христов (Кесселл); его погруженность по пояс в лед (Ад, 34:29) — животворное крещение Иисуса в Иордане. Три головы Люцифера — красная, белая (бело-желтая) и черная — возможно, пародируют трехцветность смоковницы (упомянутой в одной из притч Иисуса: Лк. 17:6), которую Августин рассматривает как символ Животворящего креста и в цвета которой, как верили, окрашены знамена Иисуса (Данте противопоставляет этим Святым знаменам «знамена ада» — Ад, 34:1) (также см. *Цвета дьявола*). Издеваясь над чудом сотворения нового человека — таинством, безусловно, доступным лишь Богу, — дьявол однажды разыгрывает целый фарс, описанный врачом Амбруазом Паре (ок. 1510—1590). Некая Магдалена де Констанс утверждала, что забеременела от дьявола, но «когда пришел момент рожать и повивальные бабки готов были принимать плод, ... из тела этой женщины стали выходить железные гвозди, куски дерева, кости, камни и волосы, и множество других вещей странных и фантастических, которые дьявол использовал здесь, пустив в ход свою хитрость, дабы обмануть и одурачить простой люд, готовый легко поверить во всякие чудеса и фокусы» (Паре, 89).

Антихрист — самая разработанная пародия дьявола на Христа; он имитирует практически все деяния Христа и даже, согласно некоторым комментаторам, ухитряется родиться от девы (Эммерсон, 20); в частности, он пародирует нисшествие Святого Духа, низводя «огонь с неба на землю» (Откр. 13:13), — огонь, который, по мнению Мартина Леонского, «есть дух зла, наподобие Святого Духа нисходящий на землю» (Разъяснение книги Апокалипсис, 13:13).

Помимо подобного «остроумия», обусловленного богословской интерпретацией дьявола как обезьяны Бога, дьявол — в народной традиции — проявляет и чисто фарсовую наклонность к шуткам и розыгрышам, стоящим у истоков черного юмора. Так, заключая договор с неким рыцарем, дьявол потребовал у него душу только в том случае, если он когда-либо окажется в городе под названием Муфль (Mouffle); разузнав заранее, что такого города не существует,

рыцарь заключил договор со спокойным сердцем. Обратившись к религии, рыцарь стал монахом и наконец достиг должности архиепископа Реймского. Однажды он посетил свой родной город, Гент, где серьезно заболел, и тут, к его ужасу, у постели его появился дьявол, который сообщил ему, что настоящее, тайное название Гента и есть — Муфль (что в разговорном французском того времени означает что-то вроде «немытого рыла» и характеризует отношение автора истории к фламандцам; Рассел, Люцифер, 82). В духе нарождающегося черного юмора — и шутка Люцифера, хозяина ада, над совратителем Евы Астаротом (во французской пьесе А. Гребана «Мистерия о Страстях», ок. 1450): Астарот, вернувшись в ад после успешной встречи с Евой, хвастается: «Хвали меня, Люцифер, ибо я только что вызвал величайшую из катастроф»; прекрасно, отвечает Люцифер, мы сделаем тебе корону; «Из роз?» — спрашивает Астарот; «Ну нет — скорее из толстых железных прутьев, горящих как огонь молнии» (Гребан, 935-937). В иллюзиях чернокнижника Фауста, творимых при помощи демона, также заметен юмор весьма зловещего характера: Фауст пожирает другого мага; съедает у крестьянина лошадь вместе с телегой; обещает еврею, что даст ему вырвать себе ногу, если не вернет долг, — ростовщик и в самом деле дергает за ногу, та отрывается и еврей в ужасе убегает; выращивает на лбу императора Фридриха, высунувшего голову из окна, ветвистые оленьи рога, так что тот не может втянуть голову обратно; заставляет подвыпивших приятелей увидеть вместо собственных носов роскошные грозди винограда, и лишь когда чары рассеиваются, приятели обнаруживают, что собирались отрезать друг у друга носы (Свидетельства о Фаусте, 14-30).

Пространные диалоги демона и экзорсиста в процессе ритуала *экзорсизма* уже у Цезария Гейстербахского также порой выдают в демоне насмешливость; например, когда один из братьев-монахов, ассистировавший аббату Гильому при исцелении бесноватой, пожелал вступить с демоном в диалог, тот замечает ему: «Лучше помолчи, ведь ты украл двенадцать су у твоего аббата, они сейчас лежат спрятанными в твоем поясе» (Цезарий Гейстербахский, О чудесах, кн. 5, гл. 29).

Склонность к причудливому юмору демоны проявляют в выборе имен, которыми они называют себя, представая своим заклинателям; по крайней мере два автора (Боге и Вейер) отмечают, что в этом момент демоны всегда называют себя забавно: Мэтром Петрушкой, Пучком перьев, Босоногим и т. п. (см. *Имена демонов*).

Кассиан выделяет особый класс демонов, цель которых — вызывать смех: эти демоны («народ называет их фавнами — Faunos»), «удовлетворенные одними лишь смехом и обманом (de risu tantummodo et illusione contenti), стремятся скорее утомить, чем навредить» (Кассиан. Собеседования. Coll. VII. Cap. XXXII. Col.713). Однако это остроумие демонов не так уж безвредно: они нередко пытаются насмешить святого для того, чтобы тем самым ввести его в грех, — ибо смех отвлекал от сосредоточенной молитвы. В житии св. Пахомия демоны искушают святого следующим «представлением (phantasma)»: «можно было видеть, как они, собравшись вместе перед ним [Пахомием], привязали

древесный листок огромными веревками и тянули его с величайшим трудом, в две шеренги, подбодряя друг друга, ... словно бы двигали камень огромного веса»; цель этого представления — «расслабить, если смогут, его душу смехом (mentem ejus, si possent, in risum forte resolverent)» (Житие св. Пахомия. Col. 239240).

ОСУЖДЕНИЕ И СПАСЕНИЕ ДЕМОНОВ

Идея о том, что демоны не имеют никакой надежды на спасение (хотя сами очень хотят спастись и «взошли бы на небо по ступенькам из ножей, если бы у них оставалась еще надежда» — Пьесы о Фаусте, 187) и подлежат, вместе с грешниками, вечному наказанию в аду, довольно рано стала догматом христианства. Уже Второй Константинопольский Собор (553) осудил в девятой анафеме тех, кто утверждает, что наказание демонов и людей не будет вечным (также см. - *Ад*). Дьявол будет «ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк», и будет «мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20:2-10). Падшие ангелы ожидают суда и окончательного наказания в аду: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4). В аду они до Страшного суда, видимо, не наказываются, но зато претерпевают всевозможные муки в нынешней, земной жизни (см. *Наказание демонов*). Протестантские теологи Й. Хокер Оснабург и Г. Хамельманн (Дьявол как таковой, ч. I, гл. 21-22), полагают, что хотя дьявол лишь в судный день будет «свержен из воздуха и с земли в бездну ада», но и сейчас его мука тяжела: «он каждое мгновение ждет своего суда. Как человек, приговоренный к смерти, он все более отчаивается, все более укореняется в своем упорстве, и становится все злее» (этот мотив восходит к отцам церкви, в т. ч. к Амвросию Медиоланскому — см. *Наказание демонов*).

Аргументы в пользу вечного осуждения демонов

Поскольку дьявол — абсолютно *чужой* человеку, то и космическая судьба его должна отличаться от человеческой неким абсолютным образом. Эта абсолютная инаковость судьбы дьявола выражалась прежде всего в его осуждении на вечные муки. Осуждение грешников-людей на те же вечные муки в целом, как ни странно, не нарушало принципа противоположности дьявольской и человеческой судьбы: ведь грешники, оказавшиеся в аду, выводились за область «человеческого», они воспринимались как «демоны в человеческом обличии», как члены «дьяволова тела» (см. *Враг и друг*). Человеком для средневекового сознания, строго говоря, был лишь тот, кто следовал христианским заповедям и был тем самым членом «тела Христова».

Это различие в космических судьбах человека и дьявола было очевидно уже Тертуллиану: «Человек погиб; человеку надлежало восстановиться... Ангелам же хотя [также] суждена погибель, “огонь вечный уготован дьяволу и ангелам его” (Мф. 25:41), но никакое восстановление (restitutio) им не обещано. Христос не получил от Отца никакого приказания о спасении ангелов» (Тертуллиан. О плоти Христовой. Cap. XIV. Col. 777).

Очень эмоционально выступал против какого-либо спасения, очищения или восстановления демонов Иероним: «Как одежда, запачканная кровью, не станет чистой, так и ты [дьявол] не будешь чистым. ... Сама по себе эта одежда не была нечистой: она создана Богом, и Бог в нее прежде одевался (quo olim Deus vestiebatur); но запачканная в крови, оскверненная его [дьявола] пороком и злом, чистой не станет. Он не очистится, потому что погубил землю Господа, народ его истребил, ... и потому не пребудет в вечности (non manebit in perpetuum)» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Col. 224-225). Дьявол «не пребудет в вечности», потому что вечное его наказание представлялось богословам не вечной жизнью, но вечным умиранием (об этом парадоксе см. в ст. *Смерть*).

Неспособность демонов к спасению, столь очевидная эмоционально, подкреплялась и рациональными аргументами. Богословы насчитывали не менее пяти основных причин, по которым демоны не могут спастись. Во-первых, они сами не выбрали путь спасения. Во-вторых, возвышенность их природы, которой они изменили, увеличивает их вину, — как писал Алкуин, «чем выше ангел в славе, тем глубже его падение» (Комментарий на книгу Бытия, 4). В-третьих, будучи чистыми духами, ангелы не могут искать извинения в слабости плоти. «Ангельские духи по той причине согрешили непростительно (irremissibiliter), что, не содержа в себе примеси плоти (carnis admistio), они могли бы стоять много тверже [чем человек]... Повод (argumentum) для милосердия — эта слабость плоти» (Григорий Великий. Моралии. Lib. IX, cap. L. Col. PL, 75. Col. 900-901). В-четвертых, дьявол не может сослаться на то, что его искушал кто-то другой: «ангел сам изобретатель (inventor) своего преступления» (Алкуин, там же). В-пятых, после падения ангельские свойства демонов уменьшились и отчасти вообще исчезли — в частности, исчезла способность выбирать между добром и злом. По определению Григория Великого, в демонах развилась некая духовная слепота (см. *Слепота и зрение*), которая не дает им обратиться к «свету покаяния». Комментируя строку из книги Иова: «Да омрачит его тьма и тень смертная» (Иов. 3:5), Григорий поясняет: тень смерти — это забвение; «ангел-отступник отдан забвению, затемнен тенью смерти... Так затмила его слепота своего греха (erroris sui caecitas), что никогда больше воспоминание о Божием благоволении (respectus) не поднимет его к свету покаяния» (Григорий Великий. Моралии. Lib. IV, cap. III. Col. 642).

Существовали и другие соображения в том же роде. Так, согласно Иоанну Дамаскину, дьявол не может раскаиваться, потому что он — чисто духовное существо и, не обладая изменчивостью плоти, крепко привязан к своей сущности; по той же причине человеческие души грешников уже не могут раскаяться, будучи удалены из телесной оболочки (Точное изложение Православной веры, 2:4, 4:4). Сотериологическая теория «удовлетворения» Ансельма Кентерберийского (согласно которой долг человечества Богу таков, что заплатить его *должен* сам человек, а *может* заплатить лишь Бог; следовательно, платит богочеловек — Иисус) предполагает, что и за грех Сатаны может заплатить лишь соприродное ему существо; но поскольку ангел не может принести себя в жертву за своего павшего собрата, то и дьявол не может спастись. Фома Ак-

винский полагал, что сверхъестественный интеллект ангелов, схватывающий ситуацию интуитивно, мгновенно и во всей полноте, сразу получил всю информацию о мире и привел Люцифера к его решению; поскольку ангелы в буквальном смысле не могут уже узнать о мире ничего нового, то они не могут и раскаяться и быть спасены (Сумма теологии, Ia:64:2). Поздние мистики, узревавшие в своих видениях наказание Сатаны и его ангелов, также апеллировали к аргументу соприродности Спасителя и спасаемой твари: тело Сатаны скорчено, как змеиное, и состоит полностью из червей, утверждал в своей «Практической теософии» Гихтель, как же мог он быть спасен Христом? Христу, чтобы спасти дьявола, пришлось бы воплотиться в подобное змеиное тело, — но он воплотился в человека и, следовательно, спасает одного лишь человека (I, 223-228).

Затруднения догмата об осуждении; аргументы в пользу спасения демонов

Между тем столь, казалось бы, ясный вопрос о невозможности спасения демонов таил в себе серьезные затруднения. Рассуждая «от разумности» Божественного творения, некоторые богословы приходили к вопросу: если всеведущий Бог знал, что ангелы падут, то зачем он создал столь несовершенных существ? Если дьявол заведомо осужден, зачем Богу было создавать несовершенное существо, которому заведомо отказано в спасении? Рассуждая «от бесконечной милости Бога», приходили к мысли, что нельзя исключить возможность того, что Бог все-таки помилует демонов (вместе с прочими грешниками). Наконец, рассуждая «от благости Божественного творения», заключали, что не может быть у Бога творения, которое настолько несовершенно, чтобы в конце концов не воскреснуть к новой жизни и не воссоединиться с Богом.

Библейской основой идеи спасения было место из «Деяний апостолов», где говорится о некоем времени «восстановления всех (ἀποκατάστασις πάντων; в латинской версии — restitutio omnium)». Самым влиятельным апологетом идеи этого всеобщего восстановления был Ориген. Однако необходимо иметь в виду, что мысль о восстановлении дьявола и демонов выражена у него в весьма осторожной форме — в качестве некоего допущения. «Могут ли некоторые из этих чинов (ordo), действующие под началом дьявола и подчиняющиеся его воле, когда-нибудь в будущих эонах (saeculum) обратиться к добру ввиду наличия у них свободной воли, или же их постоянная и застарелая злобность из привычки перешла у них в некую природу?» — вопрошает Ориген и отвечает более чем осторожно: каждое разумное существо, обладающее свободой воли, может перейти «из одного чина во все остальные» (Ориген. О началах. I, 6, 3. P. 202, 204). Может (posse), но не должно с необходимостью! Ориген не настаивает на неизбежном восстановлении дьявола, но и не хочет отнимать у него — как у существа со свободной волей — саму эту возможность.

Столь же осторожен Ориген и в других своих рассуждениях. Комментируя эпизод из Евангелия от Иоанна с внезапным «уверованием» царедворца (Ин.

4:46-53), он высказывает следующее предположение, даже не называя напрямую тех, к кому оно относится: «Если люди способны раскаяться и перейти от неверия к вере, то почему же мы колеблемся сказать то же самое о высших силах? И пусть нам объяснят, почему те, кто обладают природой более чистой [чем человек], не способны поверить в Спасителя и испытать изумление от производимых им удивительных чудес?» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. XIII, 58, § 411-413. SC, 222. P. 258-261)

Одновременно с этим Ориген допускает — опять-таки лишь допускает! — и обратную возможность: злобность могла у демонов стать из привычки — природой. В этом случае их восстановление становится более чем проблематичным. Комментаторы Оригена Анри Крузель и Манлио Симонетти подытоживают его воззрения на перспективу спасения демонов следующим образом: «свободная воля не простирается до бесконечности; ... она ограничена привычкой ко злу, вследствие которой злобность становится природой, а отсюда уже вытекает крайняя трудность, если не невозможность изменения» (Крузель, Симонетти. SC, v. 253. P. 100).

Позднейшие богословы, критиковавшие Оригена, несомненно, сильно демонизировали его учение, превратив уклончивые предположения в категоричные тезисы. Больше всего святых отцов отвращала рисуемая Оригеном картина многократного — на протяжении многих эонов — перехода существ из одного чина в другой: эта идея действительно шла вразрез с христианской догмой об однократном перемещении из мира земного в Царство Небесное. «Этим он хочет показать, что души могут стать демонами, и напротив, демоны могут быть обращены в ангельское достоинство», — комментирует Иероним (Послание CXXIV: К Авиту. 7. Col. 1066). Разумеется, ничего подобного Ориген напрямую не утверждает.

Августин реагирует на предположения Оригена примерно так же, как и Иероним — и также их утрирует. Кто из христиан не ужаснется «тому, что он [Ориген] называет очищением (purgatio) злых, говоря что те, кто окончил эту жизнь в бесчестьях, злодеяниях и величайших кощунствах, а также и дьявол со своими ангелами будут, хотя и по прошествии долгого времени, очищены, освобождены и восстановлены для царства Бога и света, а затем, вновь по прошествии долгого времени, те, кто были освобождены, вновь падут и обратятся ко злу, — и эти чередования блаженства и ничтожества для разумных созданий всегда были, всегда будут?» (Августин. О ересях. XLIII. Col. 33-34). Ориген, вероятно, очень бы удивился, если бы узнал, что ему приписываются подобные взгляды.

В сущности, критиков Оригена раздражали не его собственные рассуждения — весьма, как мы видели, осторожные — но их возможные следствия. Среди таких следствий — при допущении «всеобщего восстановления» в одинаковом блаженстве и одинаковой близости к Богу — было и уравнение всех разумных существ в их посмертной судьбе. На это следствие впервые обратил внимание Иероним, глубоко им возмутившийся: если «после бесконечных эонов настанет восстановление всех вещей, и все ратовавшие получат одно достоин-

ство, то какое же расстояние будет между матерью Господа и (как ни преступны такие слова) жертвами всеобщего сладострастия? Между Гавриилом и дьяволом? Между апостолами и демонами? Между пророками и псевдопророками? Между мучениками и преследователями? Измышляй что хочешь, нагромождай годы и времена, бесконечные века мучений: если конец всем один, то прошлое — ничто (praeteritum pro nihilo est), ибо для нас уже не важно, чем мы когда-то были, но лишь чем мы будем» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Ионы. Col. 1141-1142).

У Оригена были, конечно, не только критики, но и последователи. Многие тексты святых отцов доносят до нас отголоски споров, которые велись по этому поводу (но далеко не всегда — имена сторонников Оригена). Таково послание Фульгенция и пятнадцати африканских епископов, в котором говорится: «В одном и том же кощунстве (impietas) виновен и тот, кто полагает, что Христос не сотворил дьявола, и тот, кто верит, что дьявол когда-либо примирится с Христом. Ведь если бы Христос не сотворил дьявола, то его отступничество от Христа не было бы преступным; и если бы Христос когда-либо должен был бы его спасти, то Христос своими устами не обрек бы его на вечный огонь» (Фульгенций и др. Послание XVII ... к Петру диакону. 65. Col. 491-492).

Представление о возможном прощении дьявола проскальзывает и в житийной литературе — в частности, у Сульпиция Севера в «Житии св. Мартина». Святой и дьявол ведут здесь любопытный диалог: дьявол упрекает святого в том, что он принимает в монастырь «обращенных» (conversos) — тех, кто «различными грехами лишился крещения (baptismum diversis erroribus perdidissent)». Иначе говоря, дьявол якобы стоит на ортодоксально христианской позиции (что часто с ним бывает — см. *Искушение*) — Мартин же полагает, что «старые преступления можно очистить обращением к лучшей жизни». Дьявол по-прежнему настаивает на том, что «однажды павшим уже не будет от Бога милосердия». Наконец Мартин восклицает: «Если ты сам, несчастный, прекратишь преследовать людей и раскаешься хотя бы теперь, когда уже близок Судный день, в своих деяниях, то я тебе, твердо полагаясь на Господа Иисуса Христа, обещаю милосердие (misericordiam pollicerer)» (22:3-5. P. 300-302). На фоне беспощадной ненависти к дьяволу, царящей в агиографических легендах, этот эпизод выглядит удивительным.

Идею всеобщего воскрешения к добру позднее поддерживал Скот Эриугена: спасение твари происходит не только благодаря благодати, но и благодаря самой природе вещей, которая такова, что вынуждает их вернуться к Богу. Воплощение Христа есть модель теосиса — обóжения космоса; природа всего сотворенного, в том числе и дьявола, сама неизбежно приведет всю тварь снова к Богу.

Идея уравнивающего спасения будет еще неоднократно возникать в истории христианства. Так, успех движения катаров, по мнению современной исследовательницы, во многом объяснялся именно тем, что название «ад» они переносили на земной мир, а в загробном ад отменяли. Пьер Отье (Authié), последний проповедник катаров, «говорил, что после конца света весь этот види-

мый мир будет уничтожен, — то, что он называет адом. Но все души людей будут тогда в раю, и на небе для всех душ будет счастье, и каждая душа будет любить все другие души...» (Запись дознавателя Жака Фурнье; Бренон. Р. 66-67). Обещая всем всеобщее спасение, катары освобождали народ от страха перед страшным судом.

Однако уже много раньше Пруденций в одном из своих гимнов говорит о вечной жизни как равной и радостной участи и для блаженных, и для «погибших»:

Laudate vestrum principem,
Omnes, beati ac perditi,
Vivi, imbecilli ac mortui:
Jam nemo posthac mortuus.

«Славьте вашего господина, все, блаженные и погибшие, живые, слабые и мертвые: отныне нет уже мертвых» (Пруденций. Гимн на Богоявление. Col. 914).

В Новое время хилиастические мистики т. н. филадельфийского общества (название — от послания ангелу филадельфийской церкви, упомянутого в «Апокалипсисе»: Откр. 3:7) — Джейн Лид и Иоганн Вильгельм Петерсен (1649-1727) узревали спасенного дьявола в своих видениях: так, Джейн Лид является сам Адам, который и открывает грядущее восстановление Сатаны и его ангелов (Уокер, 225-229). И. В. Петерсен в сочинении «Тайна восстановления всех вещей» доказывал, что дьявол после Страшного суда будет подвергнут тому же наказанию, что и грешники-люди, однако наказание это сломает его извращенную волю, очистит от греха — и после 50 000 лет адских мук дьявол вернется к Богу. Того же воззрения придерживалась и Дж. Лид, милосердно ограничивая срок наказания дьявола восемью тысячелетиями (Уокер, 240).

Все эти достаточно редкие проблески идеи всеобщего прощения и всеобщего равенства перед Богом ни в коей мере не отменяли общего итога: великому равенству было предпочтено великое разделение; дьявол и его спутники были обречены на непрестанное умирание в аду, однако вечная смерть дьявола означала в то же время вечную жизнь человечества.

ОТЧАЯНИЕ

Отчаяние (desperatio) понималось как состояние, обратное надежде (spes): отчаяние — это отсутствие надежды. В средневековой культуре постоянно выступает в паре с надеждой: так, на западном фасаде собора в Страсбурге мы видим фигуру «надежды», зверски расправляющейся с поверженным в прах «отчаянием». Эта пара не раз встречается и в других скульптурных композициях, украшающих готические соборы, а также в аллегорической литературе Средних веков (см. Бараш).

Некоторыми авторами отчаяние рассматривалось как тяжкий грех. Так, Бруно, епископ Сеньи (в главе своих «Сентенций», посвященной надежде) рассматривает отчаяние как тот непростительный грех, о котором говорит Христос: «хула на Духа не простится человекам» (Мф. 12:31), и пишет о нем следующее: «Помимо греха отчаяния (peccatum desperationis), нет другого такого гре-

ха, который не могло бы искупить покаяние. Он же не искупается (non deletur) покаянием, ибо не допускает покаяния»; грех отчаяния состоит в том, чтобы «упорствовать в злобе и вследствие этого отчаяться в милосердии Бога» (Бруно, епископ Сеньи. Сентенции. Lib. II, cap. II. Col. 904-905).

Почему же, в таком случае, отчаяние не фигурирует в списке смертных грехов? Видимо, потому, что чаще его рассматривали не как грех, но как внутреннее наказание за совершенные грехи. Не случайно персонификацией, своего рода аллегорической фигурой отчаяния для средневекового сознания стал Иуда Искариот — единственный персонаж христианского пантеона, познавший все глубины отчаяния и единственный герой Нового Завета, покончивший с собой. Грех Иуды — не в отчаянии, но в предательстве; отчаяние служит наказанием за этот грех.

Соединение Иуды с топикой отчаяния типично для средневековой литературы. Так, уже в апокрифических «Деяниях Андрея и Павла» говорится, что Иуда «в отчаянии ... решил пойти и просить у Иисуса прощения» (цит. по: Бараш. P. 567-568), но не сделал этого. Якоб Ворагинский в «Золотой легенде» несколько раз возвращается к этому вопросу: в рассказе об Иуде (внедренном в рассказ об апостоле Матфее) говорится, что «Иуда в отчаянии повесился»; в главе же об обрезании утверждается, «что если бы Иуда раскаялся и имел бы надежду, и исповедовался в своих грехах, то был бы прощен». Иуда, однако, никак не мог иметь надежды именно потому, что пребывал в состоянии отчаяния, которое исключает всякую надежду.

Соединение отчаяния и надежды в пару нередко совершалось при участии образа Иуды в качестве персонификации отчаяния. К ранним, но весьма ярким примерам такого соединения следует отнести барельеф из слоновой кости V в., хранящийся в Британском музее: на нем слева изображен висящий на дереве Иуда, а справа — висящий на кресте Христос (здесь средневековое воображение, по своему обыкновению, усматривало некий параллелизм); первый олицетворяет отчаяние, второй — надежду и веру в вечную жизнь.

В дальнейшем своем развитии мотив отчаяния теряет непосредственную связь с личностью Иуды; в изобразительном искусстве, как и в литературе выработались два основных иконографических типа отчаяния, М. Бараш определяет их как «статичный» и «динамичный». Статичный тип — меланхолия, которая, при всем разнообразии своих значений, никогда не теряла связь с грехом уныния (acedia); классическое выражение этого типа мы видим на известной одноименной гравюре А. Дюрера. Второй, динамический тип отмечен двумя устойчивыми особенностями: во-первых, персонаж, олицетворяющий такое отчаяние, пребывает в некоем



Acedia. Из манускрипта "Somme le Roi". Начало 15 в. Национальная библиотека, Париж.



Иуда с черным нимбом. Иллюстрация из "Житий святых" Якоба Ворагинского. Аугсбург, 1471.

неудобном, неустойчивом положении, символизирующем беспокойство; во-вторых, его действия имеют саморазрушительный характер. Леонардо да Винчи в «Трактате о живописи» советует изображать отчаяние как фигуру, закалывающую себя кинжалом. Соединение обеих особенностей «динамичной» концепции отчаяния М. Бараш находит в аллегории Отчаяния на фреске Джотто в падуанской капелле Скровеньи: повесившаяся женщина, вопреки законам природы и физиологии, разводит руками в драматическом жесте; так создается риторический образ, в котором сочетаются смерть и бурная жизнь.

Лишь для демонов (но никак не для человека!) отчаяние — неизбежное и необходимое состояние. «Великое украшение церкви — надежда, а тот, кто ее не имеет, лишен всякой доброты и несчастливей любого другого создания. Ее-то и не имеют злобные духи» (Бруно, епископ Сеньи. Сентенции. Lib. II, Cap. II. Col. 904-905).

Но отсутствие надежды — и есть отчаяние; следовательно, «дьявол — творец (auctor) отчаяния» (Петр Хризолог. Проповедь II. Col. 190). Отчаяние связано со смертью (что видно уже из соприсутствующего с ним мотива самоубийства): «Смерть, братья, — это госпожа отчаяния (desperationis domina), мать неверия, родительница ада, супруга дьявола, царица всех зол» (Петр Хризолог. Проповедь CXVIII: О смерти и воскресении плоти. Col. 522).

Глубокий анализ состояния отчаяния дает Григорий Великий, осмысливший отчаяние как состояние абсолютной (и онтологической, и внутренней, душевной) бездомности: «Тот, кто нисходит в ад, больше не вернется в свой дом, и тот, кого затмит отчаяние, извергнут из обиталища своей души, и вернуться туда больше не может, ибо, выброшенный вовне, он каждодневно падает все ниже» (Григорий Великий. Моралии. Lib. VIII, Cap. XVIII. Col. 821). Для отчаявшегося и мир, и собственная душа перестают быть домом — бытие его больше не «держит», и он обречен на каждодневное нескончаемое «падение».

Единственная надежда, которую дьявол никогда не теряет, — надежда вовлечь человека в свое падение. Будучи скорее пародией на настоящую надежду, она тем не менее ставится Иоанном Златоустом в пример христианину: «Если дьявол никогда не отчаивается в нашей погибели, а всегда ожидает ее, то будем ли мы отчаиваться в спасении братьев?» (Иоанн Златоуст. О Лазаре, слово I. Col. 967).

ПАДЕНИЕ АНГЕЛОВ



Падение Люцифера. Иллюстрация к "Библии для бедных" (Бамберг, 1470).

Вследствие своего первогреха (который не всеми понимался одинаково — см. *Грехи дьявола*) дьявол и верные ему ангелы были сброшены с небес. Вопросы о том, когда и куда они были сброшены, а также сколько ангелов из их общего числа подверглись этому наказанию всегда оставались дискуссионными.

Идею о падении ангелов после сотворения человека можно считать достаточно архаичной. Она отразилась, в частности, в апокрифических «Книгах Адама и Евы» («Жизнь Адама и Евы») (I в. до н. э.), где сам Сатана рассказывает историю собственного падения следующим образом: «И поднялся Михаил и воззвал к ангелам: поклонитесь Божьему подобию, как повелевает сам Бог, Господь! И Михаил первым поклонился ему. Затем он призвал меня и сказал: Поклонись Божьему подобию! Я сказал: (...) Я не поклонюсь тому, кто младше и ниже меня (...) Это он должен мне поклониться» (14). Из этого рассказа следует, что человек к моменту падения уже существовал и был предметом зависти Сатаны.

Такое воззрение в эпоху раннего Средневековья пользовалось некоторой популярностью, но к IX-X вв. уже практически не имело сторонников. Мнения расходились в основном между сценарием падения ангелов до творения материального мира, и сценарием, согласно которому ангелы пали уже после сотворения мира, но до творения человека. Второго мнения придерживался Данте, у которого Люцифер вонзился в южное полушарие Земли и застрял в ее центре — средоточии всего материального мира (Ад, 34:121-126). В конце концов большинство схоластов (Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.) сошлись на том, что между сотворением мира и падением ангелов прошло некоторое время (довольно популярную идею мгновенного — в самый момент творения — падения Сорбонна осудила в 1241 и 1242 гг., как не оставляющую дьяволу совсем времени на размышление и возлагающую всю ответственность за его грех на Бога), однако время крайне малое (moracula):

ведь ангельский разум схватывает космос мгновенно и интуитивно и не нуждается ни в сборе информации, ни в долгих раздумьях.

«Считается, что дьявол пал с небес прежде, чем был создан человек (prius de coelo cecidisse diabolum creditur, quam homo conderetur). Вскоре (mox) после того, как бы сотворен, возгордился и пал с небес» (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. I. Cap. X, 7. Col. 555). «В первый момент все были благи, — пишет Фома Аквинский, — но во второй момент благие отличились от дурных» (Сумма теологии, Ia:63:5-6). Дж. Б. Расселл обратил внимание на совпадение, которое в этом вопросе имеется у схоластов с современными физиками-космологами, также занятыми вопросом об аномалиях, имевших место в самое первое мгновение «Большого взрыва». «Вопрос о введении нравственной аномалии греха в космос имеет курьезные аналогии в современных космологических проблемах. Физика склонна предположить, что начальное состояние космоса в первый момент было совершенно симметричным. Асимметрия или искажение, вероятно, были введены в космос (неизвестно как) за ничтожно малую долю секунды (moracula) после Взрыва» (Расселл, Люцифер, 175).

Своего рода обратной аналогией этого стремительного падения станет столь же стремительное воскресение из мертвых — здесь вновь проявляется склонность средневекового воображения к симметричным конструкциям: всякое негативное событие должно иметь позитивный ответ-аналог; история построена симметрично. «"Не умерла девица, — сказал [Христос], — но спит" (Мф. 9:24). И действительно, у Бога смерть — это сон; ибо Бог быстрее поднимает мертвого к жизни, чем человек будит спящего... Услышь и апостола: "Вдруг, в мгновение ока, восстанут мертвые" (1 Кор. 15:52)» (Петр Хризолог. Проповедь XXXIV. Col. 298).

Обсуждался и вопрос, куда собственно упали ангелы. У Данте они «дождем ниспали с неба» (Ад, 8:83), видимо, на землю; по другой популярной версии — они упали в «нижний воздух» (см. *Воздух*). В «Видении Петра-Пахаря» Ленгленда ангелы, составлявшие десятый чин, падают, совершенно как гиганты «Теогонии» Гесиода, девять дней (что, видимо, соответствует девяти небесным сферам), причем одни падают в «нижний воздух», другие — на землю, другие — те, чей грех тяжелее — попадают в преисподнюю.

Различалось падение дьявола и падение других ангелов, последовавших за дьяволом. Огюстен Тутте, автор исследования о взглядах Кирилла Иерусалимского, отмечает распространенное среди авторов первых четырех веков церкви воззрение, согласно которому «дьявол пал в самом начале мира и до появления людей, в то время как демоны возникли из благих ангелов незадолго до потопа, утратив состояние блаженства вследствие испортившей их любви женщин» (Тутте. Col. 200).

Доля ангелов, оказавшихся неверными, в их общем количестве чаще всего оценивалась — под влиянием Апокалипсиса, где говорится о «драконе» (понятом как Сатана), увлекшем с неба «третью часть звезд» (Откр. 12:3-4), — как треть. Менее распространенная точка зрения опиралась на библейскую притчу о женщине, которая «имея десять драхм», потеряла одну драхму, но, найдя

ее, возрадовалась (Лк. 15:8-10): десять драхм — это десять ангельских чинов (по утверждению апокрифической 2 книги Еноха, изначально Бог создал «десять воинств ангельских»; 2 Енох. 29:3-4), один из которых и пал. К этой точке зрения склонялся Григорий Великий, полагавший, что род человеческий создан именно для того, чтобы восполнить недостающий с момента падения десятый чин («...чтобы заполнилось число избранных, создан человек как десятый [чин]» — Гомилия 34:6-7). Эта идея отзывается и у Данте, который, однако говорит не о десятом чине, но о десятой части ангелов всех чинов: «Из всех этих чинов пала, сразу после сотворения, примерно десятая часть; и для восстановления утраченных была сотворена человеческая природа» (Пир, 2:5).

Остро ощущая недостаточность сведений, содержащихся в Библии, средневековое воображение пыталось своими силами воссоздать историю о падении ангелов.

Две староанглийские поэмы (т. н. Genesis A и Genesis B) дополняют книгу Бытия отсутствующими в Ветхом Завете подробностями. Бог, согласно этим поэмам, создал ангелов до человека и материального мира, но некоторые ангелы из зависти и гордыни восстали против Творца, а Люцифер даже воздвиг собственный трон на севере неба. Разгневанный Творец приготовил ад для грешных ангелов и, решив заполнить поредевшие ангельские чины новыми существами, создал Адама и Еву. Люцифер в это время хвастается, что не нуждается в служении Богу; он восхищается своей красотой и погружается в восторженное самосозерцание. «Я, как и он, сам могу стать Богом!» — восклицает он. Однако этим планам не суждено было свершиться: Бог свергает Люцифера в темные долины ада; падение мятежников длится три дня и три ночи; когда они наконец достигают дна, они теряют свое ангельское достоинство и становятся демонами. Придя в себя после падения, дьявол обращается к своим соузникам по аду с дерзкой речью. Он обвиняет Всевышнего в несправедливости обрушенного на них наказания и сообщает, что ему стали известны планы Бога заполнить поредевшие ряды ангелов людьми, сделанными из презренного праха. «О, — восклицает он, — если бы я мог хотя бы на один зимний час освободиться отсюда, я мог бы многое сделать с моей адской ратью!»

Место дьявола в божественной иерархии после его падения остается пустым — но его мог занять и кто-нибудь из особо почитаемых святых. Так, во францисканских кругах высказывалось мнение (например, Бартоломео Пизано, цитируемым Вейером, — Об обманах, гл. 16, § 8), что это место занял св. Франциск Ассизский: он воссел на небесах «надо всеми святыми», выше его — лишь «Богоматерь, Иоанн Креститель, Иоанн Евангелист и апостолы».

В ряде средневековых текстов звучат отголоски туманного предания о неких ангелах, которые не примкнули ни к Богу, ни к Люциферу. В кельтском «Плавании святого Брендана» на Острове Овцы монахи находят огромное дерево, усеянное белыми птицами. Одна из птиц объясняет монахам, что перед ними — ангелы, которые при восстании Люцифера не приняли ничьей стороны. Они не испытывают мучений, но при этом навеки отлучены от праведных ангелов, вставших на сторону Бога (см. интерпретацию этого эпизода: Лойер.

P. 324). В старофранцузской «Песне об Эскламонде» эти нерешительные существа обречены на вечные скитания по свету. В «Божественной Комедии» Данте не пустил их в Ад, но поместил у его ворот, вместе с «ничтожными» (Ад, 3:40-42):

Их свергло небо, не терпя пятна;
И пропасть Ада их не принимает,
Иначе возгордилась бы вина.

Образ падения как перемещения сверху вниз стал емкой метафорой, вошедшей в состав средневековой метафизической географии. Падение дьявола противостоит и его собственному неосуществленному возвышению (хотел вознестись выше Бога, но пал), и нашему, человеческому возвышению — движению человеческой судьбы снизу вверх, к небу (см. *Борьба с дьяволом: Преграждение пути*). С другой стороны, падение противостоит «стоянию»: человек — стоит (в некоем метафизическом смысле слова); дьявол стоять не способен. Августин, комментируя строку псалма «стоят ноги наши во вратах твоих, Иерусалим» (Пс. 121:2) и останавливая свое внимание на глаголе «стоять», разворачивает картину бытия как «стояния в Боге»: «Всё, что стоит, — стоит там, где нет преходящего. Хочешь и ты там стоять и не исчезнуть? Беги туда. Никто не остается самим собой, опираясь лишь на самого себя (idipsum nemo habet ex se). Послушайте, братья. Тело не пребывает одним и тем же; ибо оно само по себе не стоит. Изменяется с возрастом, изменяется со сменой места и времени, изменяется от болезней: само по себе не стоит (non ergo in se stat). Небесные тела сами по себе не стоят: и у них есть изменения, хотя и скрытые... Душа человеческая сама по себе не стоит. Сколько движений и помыслов ее разнообразят! Сколько желаний ее изменяют! Сколько вожделений ее раздирают и рассекают! Разум человеческий, который называют рациональным, изменчив, не один и тот же. То хочет, то не хочет; то знает, то не знает; то помнит, то забыл: так никто не остается самим собой, опираясь лишь на самого себя. Тот, кто хотел себя обрести в самом себе, быть из себя самим собой, — пал: пал ангел и сделался дьявол. Дал человеку гордыню и завистью низверг вместе с собой того, кто стоял. Они [демоны] захотели сами оставаться собой, управлять собой, властвовать собой: не захотели иметь истинного Господа, который поистине сам остается собой, о котором сказано: “Ты переменишь их, и изменятся; но Ты — тот же” (Пс. 101:27-28)» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм CXXI. Col. 1623).

ПАЛАЧ БОГА

Идея, что демоны и сам дьявол могут выполнять назначенные Богом наказания, — т. е. служить, а не противостоять ему, — была, при всей ее несовместимости с представлением о дьяволе как злейшем враге Бога, настолько обычной, что Вейер, отдавая четвертый чин инфернальной иерархии «карателям злодеяний» — палачам Бога, оставляет эту позицию без комментариев, как не требующую разъяснений (Об обманах, гл. 23, § 4). Ведь и ветхозаветный Бог говорит:

«Я творю губителя для истребления» (Ис. 54:16); «Возмутитель ищет только зла; поэтому жестокий ангел будет послан против него» (Притч. 17:11), — и действительно, за то, что Давид устроил перепись населения, Бог посылает к нему «Ангела-истребителя» (1 Пар. 21:15); к Саулу же был послан «злой дух» (1 Цар. 16:14).

Раннехристианская культура все-таки испытывала некоторое затруднение с совмещением в образе дьявола этих двух ролей — врага Бога и исполнителя его наказаний (см. *Наказание демонов*). В ранних текстах в качестве палачей нередко фигурирует некие таинственные, неназываемые существа («некие ужасные лицом» и т. п.). Такова, например, история из «Речений старцев», рассказанная неким старцем, который продавал в городе слепленные им горшки. «Случилось ему сидеть перед воротами некоего богача, который в это время умирал. Сидит этот старец — и видит черных коней, а на них — всадников черных и ужасных (ascensores nigros et terribiles), и у каждого из них в руке было по огненной палке (baculum igneum). Приблизившись к воротам, они оставили коней снаружи и все торопливо (cum festinatione) вошли в дом. Больной же, увидев их, возопил громким голосом: “Господи, помоги мне”. Они же говорят ему: “Теперь, когда солнце для тебя затмилось, ты вспомнил Бога? Почему же доныне, пока светил тебе свет дня, ты не искал его? В этот же час нет тебе ни надежды, ни утешения”» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI. Libell. 13. 14. Col. 1012).

Создается впечатление, что рассказчик сознательно избегает определения природы этих всадников; наделяя их несомненными демоническими чертами (чернота, ужасный вид), он в то же время не решается назвать их демонами — как, впрочем, и ангелами.

Существовало, однако, и представление, что наказание (в загробном мире) вершат именно ангелы. Климент Александрийский, комментируя то место из «Государства» Платона, где говорится о «диких людях, огненных на вид», вершащих в преисподней наказание над злодеями (кн. X, 615e), поясняет: «Эти некие огненные люди означают у него ангелов, которые хватают и наказывают злодеев...» (Климент Александрийский. Строматы. Lib. V, cap. XIV. Col. 134).

Иные же авторы без колебаний отдавали лицензию на наказание демонам. Еретики, пишет Иероним, передаются для наказания «врагу и мстителю (ultor) дьяволу, который сам навлекает на них бедствия» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Михи. Col. 1162). Демоны «несут иго рабства, им приказано служить палачами... Апостолы используют дьявола как палача... Бог помощников-ангелов посылает святым во спасение; когда же хочет кого покарать, то отправляет демонов», — говорится в проповеди, ложно приписываемой Иоанну Златоусту (Проповедь на книгу Иова III. 2. Col. 571-572).

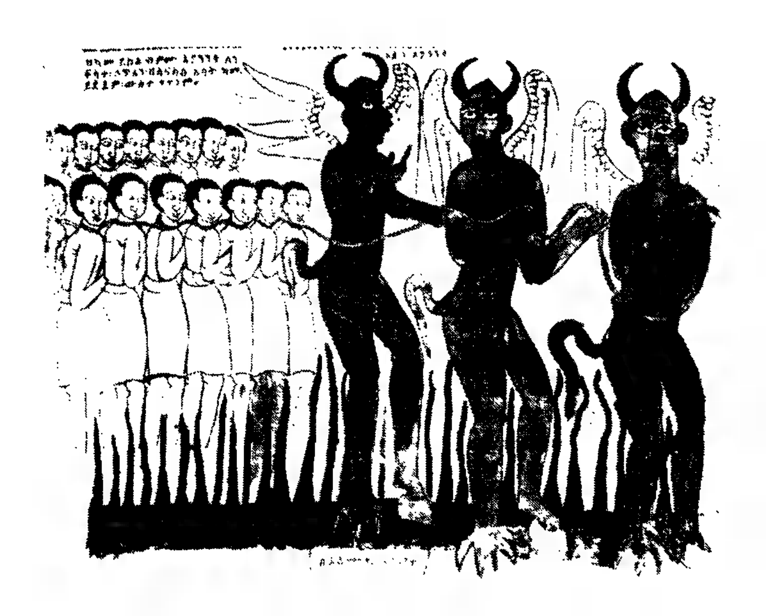
Итак, демоны — «слуги Божьей мести, исполнители его правосудия и палачи (tortor)» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 15). Одно из определений-имен дьявола у Вейера (имеющее в виду как раз упомянутую душевную пытку Саула) так и гласит: «Божий дух, в силу службы своей именуемый палачом Бога (Dei carnifex) (Об обманах, гл. 21, § 20). Демоны рыщут в нижних регионах воздуха, «ожидая

приказаний Бога, исполнителями коего они являются, чтобы искушать или карать людей, согласно желаниям Бога, и не иначе» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 8). Демоны «посланы Богом для исправления злых и для наказания осужденных» (Шпренгер, Инститорис, 115).

Особенно подробно эта тема разработана в демонологии Лютера, который, различая в отношении Бога к человеку область гнева и область блаженства, полагал, что в гневе Бог наказывает человека руками дьявола. Бог использует дьявола как «своего палача (Henker), посредством которого он осуществляет свои наказания и изливает свой гнев» (Лютер, V, 839, 1109); дьявол — «палач на службе у нашего Господа» (Застольные беседы, I, 722).

Существовало множество легенд об исполнении демонами праведного наказания над грешниками. Когда некий злодей пытается изнасиловать св. Агнессу, «дьявол хватает его за горло и удушает, так что тот падает мертвым» (Якоб Ворагинский. Золотая Легенда: Житие св. Агнессы).

Якоб Буркхардт приводит два итальянских сюжета на эту тему: «в ночь перед сильным наводнением в долине Арно (1333) один из святых пустынников, живших на берегу у Валломброзы, услышал из своего скита дьявольский гам, перекрестился, подошел к двери и увидел мчавшихся мимо черных, ужасных всадников в полном вооружении. В ответ на заклятие старца один из рыцарей обратился к нему с такой речью: “мы идем утопить, если Господь это допустит, Флоренцию за ее грехи”... С этим можно сравнить венецианское видение, относящееся почти к тому же времени (1340), которое послужило темой для удивительной картины некоего великого мастера венецианской школы, вероятно, Джорджоне: галера, полная демонов, с быстротой птицы приближается по охваченной бурей лагуне, чтобы погубить город, погрязший в грехе; но трое



Демоны ведут грешников в ад. Раннесредневековый коптский манускрипт. Британский музей.

святых, неприметно взошедших на барку бедного рыбаря, своими заклятиями погружают демонов и их корабль в бездну вод» (Буркхардт, 448).

По отношению к монахам с их обычно мелкими прегрешениями демоны выступают в роли не столько палачей, сколько суровых воспитателей. Цезарий Гейстербахский (Диалог о чудесах, 170) рассказывает о том, как монах, отведавший запретного мяса, был растянут дьяволом, «как покров, на крыше колокольни», —дьяволу «было разрешено напугать, но не убить его», и «монаху пришлось громко воззвать к братии о помощи».

В XVI-XVII вв. метафора демона-палача достигает натуралистической зримости в связи с общим упрощением образа дьявола: из хитрого искусителя Средневековья он все больше превращается в кровавого разбойника-убийцу, который если и вершит Божий суд, то с непомерной, неадекватной жестокостью, которая сама по себе — а отнюдь не в качестве воздаяния за грехи — служит предметом завороженного интереса авторов «ужасных историй о дьяволе» — жанра, получившего широкое распространение в литературе этой поры. В качестве примера можно привести «Ужасную и истинную историю, произошедшую в городе Сольерс, в Провансе» (опубл. в Париже в 1619 г.). Юноша, давший клятву стать священником, нарушил ее и собрался жениться «на юной гугенотке». Перед церемонией жених вошел в комнату дома невесты и увидел «у постели маленькую девочку лет двух, а рядом с ней — огромного человека, одетого в черное, который мучил малое дитя...»; жених вмешивается, «и тогда этот человек бросается на него с яростью и говорит ему такие слова: "За тобой-то я и пришел". Произнеся это, он бросил его грубо на пол, разорвал ему штаны, схватил его за срамные части, вытащил из кармана нож и отрезал ему гениталии под самый корень...»; затем «злой дух» перерезает горло девочке, а «инструмент» своей жертвы режет на «ломти и кружочки», разбрасывая их по комнате, в центре которой «вешает детородные части (genitoires) и кишки». Мораль, которой завершается эта история, не оставляет никакой ясности, а лишь напускает тумана: «Все это произошло по таинственной случайности, а также в силу жестокости дьявола, которому Бог дал на то попущение по основаниям, в которых нельзя найти никакого основания (pour raison où l'on ne peut trouver aucune raison), ибо невозможно судить о тайнах Неба» (цит. по: Симонин, 22-23).

«ПЕРВЫЙ ЗЕМНОЙ»

См. *Земной*.

ПОЖИРАТЕЛЬ ЛЮДЕЙ

Дьявол — пожиратель душ, как, впрочем, и тел грешников; «как рыкающий лев», он ищет, «кого поглотить» (1 Пет. 5:8). Приобщение грешников к тому, что служит антитезой церкви — тела Христова, — к «телу дьяволову» («те, кто неправедной жизнью присоединяются к Сатане, становятся членами его тела» — Григорий Великий, Moралии, 4:11), понимается в Средневековье порой



Гротескный демон-пожиратель. Из французского каллиграфического манускрипта "Rauleau mortuaire de Saint Vital", 12 в.

совершенно буквально: как пожирание, т. е. непосредственное вбирание грешника в огромное тело («чрево») дьявола. По средневековым представлениям, забирая душу, дьявол нередко забирает и тело, нередко поясняя это доходчивым иносказанием: «ведь тот, кто купил коня, получает и уздечку!» (Гуревич, 232).

Моделью для такого понимания дьявола, без сомнения, послужили языческие боги, обнаруживавшие каннибалистические наклонности и впоследствии сами переосмысленные как демоны: Эврином, Молох и др. Огромная, все пожирающая глотка (чрево) — в равной степени и метафора ада, и атрибут дьявола; Христос, по выражению Ефрема Сирина, «своим святым оружием разорвал всепоглощающее чрево ада и заткнул коварную пасть дьявола» (цит. по: Эрих, 27). Петр Достопочтенный рассказывает о том, как демон угрожает святому его сожрать (Col. 869). Однако настоящего святого дьяволу никогда не удастся сожрать: в житии св. Иоанна (Деяния святых, 30 марта) дьявол принимается пожирать святого, однако тот, погруженный в молитву, не обращает на дьявола внимания, и тот, посрамленный, удаляется.

Подлинным апофеозом дьявольской жратвы становится, конечно же, *ад*, где дьявол получает возможность сжирать каждого грешника (пожирание тела, изображаемое на многочисленных картинах ада или Страшного суда, следует рассматривать как метафору пожирания души). В «Видении Тнугдала» Люцифер при каждом выдохе извергает из глотки души осужденных и развеивает их по всем областям ада, а при вдохе втягивает их назад и пережевывает. В том же видении демоны загоняют грешников в огромное, изрыгающее пламя чрево гиганта «Ахерона», который сам таким образом наказывается за жадность. Джакомино да Верона (XIII в.) изображает, как повар Вельзевул поджаривает душу «словно жирную свинью», заправляя ее соусом из воды, соли, сажи, вина, желчи, крепкого уксуса и нескольких капель яда и отправляет ее к столу адского царя, но тот, попробовав, находит кушание недожаренным и отсылает его обратно (Эрих, 101).

В иконографии дьявола тема пожирания достигает своей кульминации, пожалуй, в мозаике купола флорентийского баптистерия (XIII в.): здесь жрет и сам гигант, олицетворяющий дьявола и ад, жрет «трон», на котором он восс-

дает, жрут, наконец, две чудовищные змеи, выползающие из ушей людоеда. Мотив пожирания тесно связан и с мотивом переваривания душ. Так, у Босха («Ад» из триптиха «Сад земных наслаждений») дьявол сидит на стульчаке над отверстием клоаки, куда и падают переваренные души.



Чудовище, пожирающее грешника. Капитель храма св. Петра в Шовиньи. 11-12 вв.

Характерно, что трюки, которые при помощи дьявола проделывает Иоганн Фауст, весьма часто связаны с пожиранием (иллюзорным): он заглатывает лошадь вместе с возом сена; заглатывает и некого мальчишку в харчевне, запивая его кадкой с водой и т п. Кроме того, он легко и охотно достает еду и выпивку, ибо «ко всем погребам он имеет ключи» (Свидетельства о Фаусте, 17, 22, 15).

ПОЛЕЗНЫЙ ДЬЯВОЛ

Воля дьявола дурна — деяния его благи (см. *Демон: Конфликт неправедной воли и праведной силы*): так возникает парадокс «благого», полезного дьявола. «Злобность дьявола полезна для спасения людей. Не то чтобы дьявол хочет быть полезным (prodesse), — но Господь его злобу, даже при его противодействии, обращает во спасение. В конце концов, его злоба сделала Иова по силе и терпению славнее иного святого мужа. Его злоба упражняла праведность Иова, чтобы он боролся и побеждал, и за победой следовала корона. Тот, кто надлежащим образом не борется, короной не увенчивается» (Амвросий Медиоланский. О рае. Cap. II. Col. 278).

Богословы сравнивают дьявола с ядом, который врачи сумели использовать как лекарство. «Изможденис плоти» нужно, «чтобы дух был спасен», пишет апостол (1 Кор. 5:5): дьявол, изможденная плоть, спасает дух — в этом, собственно, его «польза». Комментируя эту фразу ап. Павла, Иоанн Златоуст замечает: «Дьявол сделан виновником спасения, не по движению собственной души, но по замыслу апостола» (Гомилия II об искушении дьявола. 4. Col. 262). «Благой Бог его [дьявола] жестокость использует для нашего лечения точно так же, как опытный врач использует яд для лечения больных» (Василий Великий. Комментарий к книге пророка Исайи. Cap. 13. Col. 575).

Метафора дьявола как целительного яда фигурирует здесь как часть более общей и важной метафоры — Иисуса Христа как врача, медика (см. подроб-

нее в ст. *Рана*): ядом дьявола Христос умерщвляет тело, но тем самым врачует душу. Другая метафора, выражающая тот же смысл: человек — золото, дьявол — очищающий его огонь. Св. Синклетика готова радоваться этому очищению: «Ты — золото, из огня ты выходишь чище, чем был. Дан тебе и плоти твоей ангел Сатаны, так возрадуйся. Смотри, кому ты стал подобен: дан тебе тот же дар, что и Павлу» (Житие св. Синклетики. 98. Col. 1547). Святая имеет в виду слова апостола: «Дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился» (2 Кор. 12:7).

Разумеется, дьявола как лекарство нужно употреблять с осмотрительностью, не теряя бдительности, «держа врага перед врагами», как сказано в том же житии Синклетики. «Если будете бодрствовать, возлюбленные, то дьявол станет творцом нашей славы» (Иоанн Златоуст. Гомилия LIV на Деяния апостолов. 3. Col. 378).

ПОЛЕТЫ ОДЕРЖИМЫХ

В раннесредневековых текстах одержимые (энергумены, как их тогда называли) в момент, когда экзорсист начинает изгонять из них демона (или же просто в момент приближения к ним какого-либо святого), нередко поднимаются в воздух и зависают в нем. Впечатляющую картину такого массового полета энергуменов рисует Сульпиций Север. Св. Мартин входит в церковь, где находилась целая толпа «рычащих одержимых (energumenos rugientes)». Далее Север рисует удивительную картину:

«Я видел одного [одержимого], который, при приближении Мартина, застыл (raptus) в воздухе с протянутыми руками и висел на высоте, так что никак не мог коснуться земли ногами. Когда же Мартин принялся за дело изгнания демонов (exorcizandorum daemonum), он ни к кому не прикасался руками, ни на кого не обрушился с речами, с вихрем словес, так часто закручиваемым священниками; но, приблизившись к одержимым, приказал всем остальным отойти, и заперев двери, в середине церкви завернулся во вретище, посыпал себя пеплом и один, распростершись на полу, стал молиться. Тогда ты и на самом деле увидел бы, как ... одни, с ногами, поднятыми кверху, висели как бы с облака, но так, что одежда не свисала им на лицо, чтобы не наделали сраму обнаженные части тела: в другом месте ты увидел бы, как они мучаются без всякого допроса и признаются в своих преступлениях. Имена же свои выдавали, не дожидаясь вопроса: один признавался, что он — Юпитер, другой — что он Меркурий» (Сульпиций Север. Диалоги. III, 6. Col. 215).

Излечиваемый св. Иларионом одержимый «повис в воздухе, едва касаясь ногами земли...» (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 22. Col. 39-40). К св. Герману «мучимые демонами нередко прибегали сами, по своей воле. Его слуга в какое место укажет палкой, принадлежавшей святому, — там энергумен и зависает, повязанный воздушными узами (illic energumenus pendebat religatus aero vinculo)...» (Венанций Фортунат. Житие св. Германа. LXXII. Col. 75). К Макарию Александрийскому «был приведен мальчик, мучимый духом. Возложив

ему руку на голову, а левую руку — на сердце, молился святой до тех пор, пока не вынудил того повиснуть в воздухе (donec fecisset ipsum pendere in aere). Мальчик раздулся, как бурдюк, и разбух так, словно бы был крайне тяжелым. Затем он вдруг вскрикнул и испустил воду отовсюду (per omnes sensus); и когда все прекратилось, он вернулся в свой обычный размер» (Палладий. Лавсаик. Cap. XIX-XX. Col. 1117).

Как истолковать этот странный мотив? Видимо, он связан с представлением о воздухе (собственно, о «нижнем небе», в отличие от эфирного неба) как о крайне беспокойном и тревожном месте борьбы, конфликта противоположных сил. Сюда были низвергнуты демоны; здесь они преграждают путь душе, отправляющейся после смерти к небесам (см. *Борьба с дьяволом: Преграждение пути*); здесь, в воздухе, умер Христос — но также и Иуда. Напомним, что в воздух в момент борьбы с дьяволом взмывает в своем сне святая Перпетуя (см. *Воздух*). Неудивительно, что и одержимые в момент борьбы святого со скрытым в них демоном взмывают в воздух — ведь именно в этом «нижнем небе», а не на земле, совершается последнее ратование между силами добра и зла за человеческую душу.

Двусмысленность мотива левитации замечательно выявлена у Якова Ворагинского (Золотая легенда), в «Житии Марии Египетской»: святая в присутствии старца Зосимы начинает молиться; старец видит, что она при этом отрывается от земли, — это пугает его, он «начинает думать, нет ли здесь нечистого духа».

В мотиве полета — как и во многих других средневековых образах — контрапунктически соединились противоположные смыслы: сакральный и демонический.

ПОЛУДЕННЫЙ ДЕМОН

Вера в злых духов, активных в полдень, присутствует у многих народов (ср. полудницы в славянской мифологии). Христианское представление о полуденном демоне опиралось главным образом на 90 псалом, где (в переводе Вульгаты) прямо называется «полуденный демон» (daemonium meridianum) (Пс. 90:6). Синодальный перевод говорит в этом месте о «заразе, опустошающей в полдень». В еврейском оригинале стоит слово Keteb, которое традиционно переводится как «разрушение», а в раввинистской литературе действительно используется и как имя демона. Утверждалось, что этот демон бродит повсюду с 10 часов утра до трех пополудни в течение трех недель, с 17 таммуза до 9 аба (то есть в середине лета). В мидраше «Тегиллим» строка псалма о Кетебе комментируется следующим образом: «ядовитый Кетеб покрыт чешуей и волосами, он видит лишь одним глазом, а другой у него расположен в середине сердца; он могущественен не в темноте и не на солнце, но лишь между тьмой и солнцем» (цит. по: Лангтон, 50); всякий увидевший его — умирает. В Талмуд демоническое существо Кетев-Яшуд Зогораим выглядит как рогатый козел и имеет крылья (Хиллерс, 1528). Вероятно, того же демона имеет в виду и пророк Иеремия, когда грозит навести на нечестивых «опустошителя в полдень» (Иер. 15:8-

9). Кетев — «персонификация всемогущего полуденного жара» (Хиллерс, 1524). Представление о демонической опасности полдня существовало и в классической античности; так, в идиллии Феокрита (1:15-17) рассказчик боится играть на свирели в полдень:

В полдень не время, пастух, на свирели играть нам, не время,
Пана боимся: с охоты вернувшись, об эту он пору
Ляжет в тени отдыхать; ведь знаешь — уж больно он вспыльчив...

(Тирсит или песня; перев. М. Е. Грабарь-Пассек).

Демонологи иногда отождествляли полуденного демона с древнегреческой Эмпузой, лицо которой пылает жаром: согласно Вейеру, это имя принадлежит демонам, которые являются днем по указанию Гекаты (Об обманах, гл. 22. § 1).

В экзегетических истолкованиях 90-го псалма полуденный демон (daemonium meridianum) получал различные аллегорические интерпретации; так, Бернар Клервоский отождествляет его с «духом гордыни», который, «сияя величайшими достоинствами, тем ожесточеннее обычно нападает» (Проповедь II: О четырех углах креста. 7. Col. 512).

В народных преданиях Средневековья полуденный демон нередко выступает в роли похитителя и совратителя женщин (Кисслинг, 5). Чаще всего, однако, можно говорить не столько об отчетливом образе некого особенного демона, сколько о повышенной опасности фатального полуденного часа. В европейских средневековых историях о суккубах первая встреча с ними весьма часто происходит именно в полдень — в лесной чаще (в истории Хенно Зубастого у Уолтера Мепа), на пустынном острове (в искушении сэра Персиваля в «Смерти Артура» Мелори) и т. п.

Опасность полдня иллюстрирует и средневековая переработка античного мифа об Орфее в бретонском ле «Сир Орфео»: сказочный король и его двор, обитающие в царстве смерти, в полдень появляется перед спящей в тени дерев невестой Орфея — Эуродис (Эвридикой), а на следующий день, опять же в полдень, король забирает ее в свое обиталище в пещере и присоединяет к прочим своим пленницам (Кисслинг, 45-46).

Представление о повышенной враждебной активности некоторых демонов именно в полдень отразилось в книге Лелуайе (История привидений, кн. 3, гл. 14), который приводит рассказ Васко да Гамы о храме в Калькутте, посвященном некому демону (разумеется, это европейская трактовка индийского божества); в этот храм никто не смел войти до истечения полудня, вошедший же в полдень немедленно умирал.

Отдаленное отражение средневекового страха перед полуденным временем — в стихотворении М. Лохвицкой «В час полуденный»:

Бойтесь, бойтесь в час полуденный выйти на дорогу;
В этот час уходят ангелы поклоняться Богу,
В этот час бесовским воинствам власть дана такая,
Что трепещут души праведных у преддверья рая.

ПОПУЩЕНИЕ

Дьявол «делает столько, сколько ему позволено (tantum facit, quantum permittitur)» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм XCVI. Col. 1246). Библейским обоснованием этой идеи служили история Иова, а также слова Иисуса, обращенные к Пилату: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11). На вопрос о том, почему, собственно, Бог разрешает (попускает) дьяволу творить зло, находили простой ответ. «Спросит некто: почему Бог это разрешает дьяволу? А я скажу: чтобы испытывать праведных и наказывать грешников (ut boni probentur, improbi puniantur)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. 6:49. Col. 1681).

Следствием этой идеи был запрет на *страх*: дьявола нельзя бояться, ибо его деяния — в конечном итоге деяния самого Бога: «Знай, что без разрешения Бога дьявол не может вредить; бойся не силы дьявола, а немилости Бога — ne potentiam diaboli magis timeas, quam divinitatis offensam» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. 7:115. Col. 1728).

ПОХОТЬ

Хотя большинство богословов видели главный грех дьявола, вызвавший его падение, в *гордыне*, существовало и мнение, что дьявол пал из-за похоти. Библейской основой такой трактовки служило место из книги Бытия: «тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6:2). Комментатор Климента Александрийского Никола Ле Нурри цитирует манускрипты Септуагинты, в которых говорится не о «сыновьях», но об «ангелах Божиих», увидевших дочерей человеческих (Ле Нурри. Col. 576): к этой ошибке перевода, видимо, и восходит достаточно распространенное мнение о вожделении ангелов, приведшем к их падению. Неправильно понятый рассказ о связи «сынов Божиих» с «дочерями человеческими» (Быт. 6:1-4) позволял заподозрить ангелов в преступной похоти, — версия, которой, видимо, придерживался и апостол Павел, предупреждавший, что «жена ... должна иметь на голове своей знак власти над нею, для Ангелов» (т. е. знак, не позволяющий ангелу подступиться к ней. — 1 Кор. 11:10).

Апокрифическая первая книга Еноха расшивает скупую канву, намеченную в книге Бытия: ангелы, дети неба, возжелали прекрасных дочерей человеческих; двести из них (предводимые Азазелем и Семьязой) снизошли на гору Гермон и взяли себе в жены смертных женщин, которые родили от ангелов гигантов «ростом в триста локтей» и демонов. Удовлетворив сладострастие, ангелы научили людей ряду не самых полезных ремесел: «Азазель ... научил людей делать мечи, ножи, щиты, доспехи и зеркала; он научил их изготовлять браслеты и украшения, искусству красить брови, украшать себя драгоценными камнями и пользоваться всеми видами краски, так что люди развратились... Баркаял обучил искусству наблюдать звезды. Акибеель знакам. Тамиэль обучил астрономии. И Асарадель растолковал движения луны». Все эти науки и ремесла, усвоенные у демонов, привели к беззакониям и кровопролитию, люди

возопили к Богу, и тот послал на землю праведных ангелов, чтобы наказать ангелов-отступников. Рафаил повязал Азазеля, а Михаил — Семьязу; их заключение в пустыне должно длится семьдесят поколений, после чего они навечно будут брошены в огненную бездну (гл. 6-10).

Многие богословы первых веков христианства серьезно относились к истории о прегрешении ангелов с земными женщинами. Ангелы «из-за неумеренности (intemperantia) своей пали с неба в этот мир, девственницы же благодаря воздержанию своему из этого мира перейдут на небо» (Амвросий Медиоланский. О девственницах. Lib. I, cap. VIII, 53. Col. 203). «Ангелы, которые покинули красоту Бога ради той красоты, которая увядает, и пали с небес на землю» (Климент Александрийский. Строматы. Lib. III, cap. II. Col. 575). Следует, однако, иметь в виду, что практически во всех высказываниях такого рода речь идет не о первичном падении дьявола, но о вторичном падении ангелов, ставших его спутниками: святые отцы явно были склонны различать эти события (см. *Падение ангелов*).

Итак, если сладострастие и входит в число дьявольских грехов, то оно все же не является первогрехом. Однако и мотив сладострастия как вторичного греха постепенно теряет популярность, все чаще встречая критику. Так, Кирилл Александрийский опровергает тех, кто считает, основываясь на книге Бытия, что демоны грешили с дочерьми человеческими: «Глупо думать, что бесплотные демоны могли совершать плотские действия, чуждые их природе». Он критикует и ошибочное понимание самого стиха в книге Бытия, в котором надо читать не «ангелы Божии», а «сыны Божии» (Против антропоморфитов. Cap. XVII. Col. 1107).



Влюбленный дьявол с ведьмой. Из трактата Ульриха Молитора "О ламиях и женщинах-прорицательницах" (Констанц, 1480).

Идея вожделения тем не менее отнюдь не выходит из употребления, но утверждается в метафорическом переосмыслении, оказываясь оборотной стороной первогреха — гордыни: похоть, собственно, в том и состоит, что дьявол испытал «вожделение» присвоить себе то, что ему не принадлежало (речь идет, разумеется, о высшем положении в чиноустройстве мира). Именно так рассуждает Фульгенций, у которого superbia — «начало греха», а concupiscentia — «корень всех зол». Никакого противоречия Фульгенций здесь

не замечает, гордыня плавно перетекает в вожделение как в свою ипостась: «Если будешь искать начало греха, то не найдешь ничего, кроме гордыни. (...) Она возникла тогда, когда ангел, возвысившийся против Бога и самим своим возвышением низвергнутый, вожделением (concupiscentia), которое есть корень всех зол, возжелал захватить то, что не было ему дано Богом, отступил от Бога и пал, а если бы в нем [Боге] устоял, то не пал бы» (Фульгенций. К Мониму. Lib. I, Cap. XVII. Col. 165).

Таким образом, вожделение — не первогрех, но скорее одна из сторон гордыни, ее проявление.

ПРАВО ДЬЯВОЛА НА ЧЕЛОВЕКА

Рядом с воззрением на дьявола как насильника, попирающего право и справедливость (см. *Вор*), присутствует и другая точка зрения. Августин в трактате «О свободе воли» утверждает, что дьявол заставил человека совершить грех «не силой, а убеждением (nec ipse vi, sed persuasione)». Вина человека меньше, чем вина дьявола, но все же она существует: ведь человек, «склонившись на дурное убеждение, склонился по своей воле». Вот почему дьявол обладает некоторым правом на человека: «Было бы неправильно, если бы он [дьявол] не властвовал над тем, кого он схватил». Дьявол «захватил себе весь род первого человека как грешный, по законам смерти (legibus mortis), движимый злобным желанием вредить, но и по справедливейшему праву (jure aequissimo), и власть его длилась до тех пор, пока он не убил праведного, в котором он не мог предъявить ничего заслуживающего смерти, не только потому что он был убит без вины, но и потому что был рожден без похоти (sine libidine natus)» (Августин. О свободе воли. Col. 1286-1287). Итак, пока дьявол не убил совершенно безгрешного человека (т. е. Христа), он в самом деле по праву, справедливо владел человеком.

Здесь мы встречаемся с типичным для текстов патристики способом рационализации антиномии — разведением противоположных идей или состояний во времени: дьявол имел право на человека до крестного подвига Христа, но потом его лишился (или даже сам стал рабом человека). Дьявол «потерял тех смертных, которых держал по праву (jure tenebat), ибо покусился убить того бессмертного, на которого права не имел» (Григорий Великий. Гомилии на Евангелия. Lib. II, Hom. XXV Col. 1195). «Ты же, Господь и Спаситель, надел ярмо на дьявола, который прежде ликовал в мире, повелевал всеми народами, игом тяжелейшего рабства придавил шеи всех людей...» (Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии. Lib. 9, cap. 3-4. Col. 126).

Дьявол, конечно, пребывает в бешенстве и, лишившись своей добычи, пытается найти новую: «Яростно ревет нечестивый враг, лишившийся [своего], и ищет, чем ему поживиться, ибо потерял свое древнее право (jus antiquum)» (Лев Великий. Проповедь XL. Col. 269).

Однако эта стройная концепция соблюдается далеко не всегда. Ведь и после Страшного суда, уже наказываемый в аду, дьявол все-таки сохранит за со-

бой некое право: «он по праву (juste) будет иметь в вечности сотоварищей по проклятию» (Августин. О свободе воли. Col. 1286-1287). Что же говорить о нынешнем «веке», в котором дьявол, вследствие божественного *попущения*, обладает весьма существенными правами — испытывать праведных, наказывать грешников и т. п.? Сам земной мир, в котором дьявол постоянно проявляет себя множеством бедствий, смертей, невзгод, свидетельствует о том, что de facto дьявол сохраняет в нем огромную власть. Грех и смерть были уничтожены Христом — и все же грех и смерть остаются в мире; это означает, что дьявол потерял свое право на человека — и все-таки сохраняет свои права на грешников (в той мере, в какой грешник вообще может считаться человеком — см. *Враг и друг*).

Однако, даже и облеченный правом, дьявол все равно остается «противоправным разбойником», поскольку постоянно пытается выйти за рамки своих полномочий. Наказывая, он получает удовольствие не от созерцания Божественной справедливости, проявляющейся в наказании, но от удовлетворения собственной злобности — демоны «радуются человеческому злу (gaudent de malo hominum)» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм XCVI. Col. 1245). Поэтому, даже осуществляя свое право, дьявол внутренне остается насильником и убийцей: он подобен палачу, который получает удовольствие от казни. Об этом, собственно, рассуждает Амвросий Медиоланский:

«Мистический праведник (mysticus justus), который милует и воздает, который передал нам все слова, полученные им от Отца, простил нам стоимость наших грехов и уплатил за наши долги своей кровью, чтобы мы были в долгу не у чужого ростовщика (ut non in fenore essemus alieno), но у доброго заимодавца. Ибо есть еще и тот грешник [дьявол], который собрал то, что сам не создал, который взял взаймы то, что ему не принадлежит, и который не хочет возвращать, что получил. Услышь, как взял взаймы дьявол: "Тебе, — говорит, — дам власть над всеми этими царствами и славу их (ибо она передана мне, и я, кому хочу, даю ее), если ты поклонишься мне" (Лк. 4:6-7). О негоднейший, ты получил все это, чтобы искушать, но не убивать; ты получил, чтобы испытывать слуг Бога, а не губить их; ты получил, чтобы Богу поклонялись, а не отрицали его (accepisti ut Deus adoraretur, non ut negaretur); ты получил временное, так почему же хватаешь то, что вечно? Ты получил мирских, так почему же хочешь похитить тех, кто Христовы? Дай это [т. е. царства и славу], кому хочешь, — мы не позавидуем. Почему же ты завидуешь тому, что хотим мы? Ты, что негоднее всех, хочешь, чтобы тебе поклонялись, а сам даже недостоин быть слугой» (Амвросий Медиоланский. Объяснения XII псалмов Давидовых. На псалм XXXVI. 46. Col. 989).

В рассуждении Амвросия дьявол как бы получает свое право «взаймы» — и тут же преступает границы дозволенного, превышает свои полномочия. Получается, что разбойник и вор, даже имея право, все же совершает неправедное насилие.

Вот почему отцы церкви говорят о праве дьявола с некоторой осторожностью. Исидор Севильский предусмотрительно прибавляет к слову juste — «как

бы»; дьявол владел человеком «как бы по праву»: «Тех, кого держал как бы по праву (quos quasi juste tenuit), потерял, ибо убил нашего Искупителя» (Исидор Севильский. Сентенции. Lib. I, cap. XIV, 12. Col. 567).

Появляется и парадоксальный термин, включающий в себя оба полюса антиномии: jus tyrannicum, «насильственное, тираническое право». Дьявол — и насильник, попирающий право, и право имеющий. «Гордыня древнего врага по заслугам (non immerito) подчинила всех людей тираническому праву, по заслугам (nec indebito) подчинила своей власти тех, кто позволил переманить себя в рабство дьявольской воли» (Лев Великий. Проповедь XXII. Cap. III. Col. 196-197). Казалось бы, дьявол «имеет право» — и все же что-то заставляет Льва Великого называть это право «тираническим».

Дьявол, таким образом, балансирует между правом и противоправностью. Он никогда не становится в полной мере «правым» — бесстрастным карающим ангелом, высоким вершителем Божьего суда, поскольку к его деяниям всегда примешивается его «злорадство», его «преступность». Но никогда не становится он и абсолютно противоправным: ведь все деяния дьявола (кроме его первогреха) направлены на кого-то, кто «дает повод», а тем самым и право; на того, кто добровольно откликается на искушение. Здесь злоба становится неотделимой от справедливого наказания, а совращение — от испытания: сам праведник начинает требовать для себя врага в качестве своего рода тренера на святость, на высшие аскетические подвиги. Так оказывается, что если дьявол имеет право на человека, то и святой имеет право на дьявола.

ПРОТЕЙ

См. *Обличья дьявола.*

РАЗБОЙНИК

См. *Вор.*

РАЗЛИЧЕНИЕ ДУХОВ

«Сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14). Как же отличить его от настоящего ангела?

В античной, дохристианской культуре узнавание основывалось на простых, внешних признаках: так Одиссея узнают по рубцу на его ноге. Внешняя идентичность сомнению, как правило, не подвергалась: герои «Метаморфоз» Овидия, встречая бога в человеческом обличии, нисколько не сомневаются в том, что перед ними — человек. Подозрительность не приветствовалась: когда Ликаон — пожалуй, единственный герой «Метаморфоз», заподозривший бога в обманном человеческом облике, — решает «испытать» Юпитера, «бог ли он или смертный», это воспринимается как преступление и тяжко карается (Овидий. Метаморфозы. 1:221-238).

Иначе обстоит дело в средневековой христианской культуре. Здесь каждый встречный — и чужак, и хорошо знакомый человек, — мог оказаться лишь

личиной, скрывающей за собой нечто иное. Этим «иным» мог оказаться и ангел, и даже Христос. Так, св. Радегунда, по свидетельству Венанция Фортуната, помогала беднякам, «веря, что под одеждой нищего скрыты члены Христа» (Житие св. Радегунды королевы. 3. Col. 653).

Однако этим «иным» мог оказаться и дьявол, способный принять обличие и ангела, и самого Иисуса. Так возникала проблема внешней неотличимости добра и зла, своего и чужого, — проблема, которая простиралась настолько далеко, что даже некоторые эпизоды из Священного Писания трактовались как двусмысленные. Такова, например, история о вызывании Саулом духа Самуила (1 Цар. 28). Отцы церкви отрицали возможность вызвать душу умершего. Но кто же, в таком случае, явился Саулу? Прокопий из Газы предлагает две возможности: «Либо это лукавый дух прикинулся Самуилом и сказал то, что часто от него слышал, ... либо ангел Божий принял облик Самуила, выполняя ... заповедь Господню, который сказал: Если придешь к лжепророку, то я отвечу ему» (Комментарий на Первую книгу Царств. Cap. XXVIII, vers. 14. Col. 1116-1118). Таким образом, за личиной Самуила мог скрываться и дьявол, и ангел.

Все это означало, что в каждого встречного нужно было напряженно вглядываться — не физическим, но духовным взором. Усилие распознания требовало времени: не случайно во многих историях о встречах того или иного святого с переоблаченным дьяволом тот на какое-то время погружается в молчание — в это время и совершается усилие различения.

Быстрота доверчивости вредна. Петр Хризолог одобряет апостолов, когда они в первый момент не поверили женам, прибежавшим к ним с радостной новостью о воскресении Христа (Лк. 24:11): «Глубже верит тот, кто глубже сомневается: его нельзя обмануть, ибо он не легко поддается услышанному... Так, Адам быстро пал, потому что быстро поверил, легко поддался тому, что услышал от женщины...» (Проповедь LXXIV: О воскресении Христа. Col. 423-424).

Иногда, как мы уже показывали, монахам и святым отцам помогала наблюдательность и логика (см. *Искушение*); однако в целом для удачного различения требовалась все-таки Божественная помощь — упомянутый апостолом Павлом дар «различения духов» (1 Кор. 12:10). Не случайно в письмах, приписываемых традицией Антонию Великому, автор молит о даровании братии «духа распознавания»: «Дети мои возлюбленные, непрестанно молю за вас денно и нощно, чтобы Господь открыл вам глаза ваших сердец, дабы могли вы видеть всю огромность бесчисленных демонских обманов и их злобность, которой досаждают нам ежедневно, дабы были вам дарованы бодрствующее сердце и дух распознавания» (Антоний Великий. Послания. VI. Col. 1012).

Итак, распознание, discretio spirituum, трактовалось как богодухновенный акт. Предпринимались, однако, и попытки как-то рационализовать этот процесс: выделялись признаки, по которым можно было отличить ангела от дьявола; распознавание обретало черты некоего «искусства», которому в принципе можно и научиться.

Главным критерием здесь был характер воздействия, оказываемого явлением духа на душу. При явлении демона «человек погружается во мрак — глаз

открыт, но душа через него ничего не видит; и трепещет несчастный человек, хотя смерть еще не пришла». Не таково явление благого духа: «Кроток и нежен его подступ; сладостен он, жгуч, бремя наилегчайшее... Как тот, кто из потемок вырвался на солнечный свет и видит то, чего прежде не видел, — так и у того, кто удостоен дара Святого Духа, душа освещается и, возвысившись над человеком, он видит то, чего прежде не знал. Оставаясь в теле, душа видит небеса словно в зеркале... Видит он начало и конец мира, и все века, и череду царств» (Кирилл Иерусалимский. Катехизис XVI. О Святом Духе I. XV, XVI. Col. 939-942).

Были и другие критерии различения. Нечистого духа всегда можно было поймать на гордыне, на желании принимать всевозможные почести (что и показывают цитируемые нами монашеские легенды). «Нечистые духи желают, чтобы им поклонялись, и присваивают себя ложные заслуги... Благой же ангел поклоняется Господу, поскольку в правоте своего сердца знает своего творца, и не позволит, чтобы люди ему [ангелу] поклонились...» (Кассиодор. Объяснение псалмов. На псалм XCVI. Col. 685-686).

Наконец, существовали и совсем простые технические приемы (типичные для наивных легенд) — например, неспособность демона целиком прочитать молитву или псалм, не исказив их и не пропустив в них часть слов (см. ***Библия и демоны***).

Иоганн Вейер, обобщая средневековый опыт различения духов, предлагает различать их следующим образом: «Ангелы являются не фантастическим образом (phantastico modo), но в своем собственном облике, прямо и подлинно. Злые же духи являются [в виде] фантастическом и обманчивом...» (Об обманах, гл. 23, § 4). Другое правило Вейера выглядит так: «Знаки, которые подает дурной дух, никому не приносят пользы; те же, что подает добрый дух, полезны людям. Ибо (скажите мне, прошу вас) какая польза от того, чтобы показывать шагающие статуи? заставлять медных или каменных собак — лаять, горы — прыгать; от того, чтобы летать по воздуху и делать прочие сходные вещи, которые, как говорили, мог делать Симон волхв?» Чудеса Бога — благие; злые же духи «не могут делать чудеса, которые служат ко здравию людей» (Об обманах, гл. 23, § 5).

Появление ангелов тоже может пугать; однако «если после страха наступает веселье и доверенность к Богу», произошла встреча с ангелом; если же «страх длится», — явился дьявол (Об обманах, гл. 23, § 6-8).

РАЗРУШИТЕЛЬ ПОРЯДКА

Христианский дьявол, совершенно как пушкинский Онегин, «порядка враг» (Евгений Онегин. I, LIII).

Мир — упорядочен (ordinatus), и упорядочен «справедливо», в нем в полной мере проявляется Божественная справедливость (justitia), которая предшествовала порядку: «Нужно блюсти порядок, которому предшествовала справедливость» (Августин. О Троице. Lib. XIII, cap. XIII, 17. Col. 1027). В этой справедли-

вой упорядоченности он «покоится» — в мире царит «покой» (tranquilitas): «мир между всеми вещами есть спокойствие порядка (pax omnium rerum, tranquillitas ordinis)» (Августин. О граде Божием. Кн. 19, гл. 13. Col. 640-641). С понятием «порядка» (ordo), таким образом, связаны понятия «покоя» и «справедливости».

В Божественном Доме все должно быть подчинено порядку - «все должно быть благопристойно и по порядку (κατὰ τάξιν, secundum ordinem)» (1 Кор. 14:40). При этом все должны оставаться на своем месте, в своем чине: «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). Это означает, что у каждой твари есть свое место, свой чин в порядке бытия. Таким образом, «в мире не может быть ничего неупорядоченного (ἄτακτον) или неопределенного (ἀόριστον): но все вещи несут на себе печать мудрости своего создателя» (Василий Великий. Гомилия IX на Гексамерон 4. Col. 198).

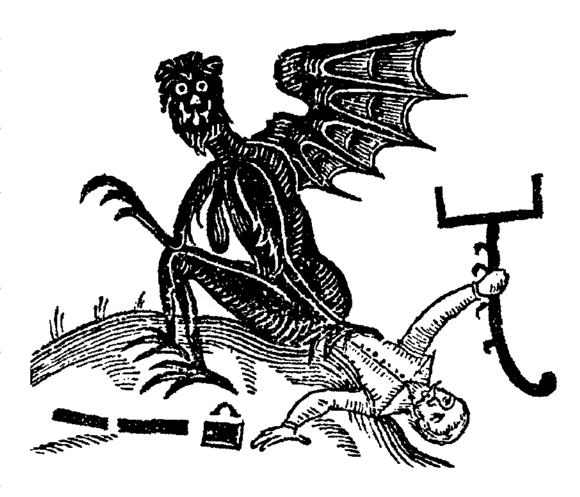
Лишь дьявол чужд и порядку, и всем сопряженным с ним понятиям — покою, справедливости, «чину»; ему вообще не дано места в мире, не дано пребывать в мире-как-покое и в мире-как-порядке. По лаконичному выражению Августина, он «в покое порядка не остался (in ordinis tranquilitate non mansit)» (Августин. О Граде Божием. Lib. 19, cap. XIII. Col. 640-641).

В проповеди на книгу Иова (ложно, по всей вероятности, приписываемую Иоанну Златоусту) «кружение» Сатаны по земле трактовано как знак его неупорядоченности, отсутствия своего места. «Сказал Господь Сатане: “откуда ты пришел?” (Иов. 1:7). И этот самонадеянный гордец, который не признавал ни своего чина, ни достоинства того, кто его спрашивал, сказал: “Я ходил по земле и обошел ее” — словно бы хотел тем самым показать, что властвует надо всем, что есть под небом, попирает все земное, всех людей имеет у себя под ногами...» (Проповедь на книгу Иова III. Col. 573).

Дьявол не признал своего «чина» -- своего места в порядке, и стал враждебным порядку; он тот, кто «желает все перевернуть (βουλόμενος παντα διαστρέφειν)» (Житие св. Синклетики. 52. Col. 1518); он «радуется распрям и наслаждается потрясениями» (Исидор Пелусийский. Послания. Lib. I. CLXVII). Мотив потрясения, приведения в беспорядок (turbatio), переворачивания повторяется в связи с дьяволом вновь и вновь: нечистые духи «приводят в беспорядок всё (turbent omnia)» (Лактанций. Божественные установления. Lib. II, cap. XVII. Col. 337); дьявол — «хитрая и многообразная тварь... все движет, все сотрясает, все переворачивает вверх дном» (Иоанн Златоуст. Гомилия VI на послание к Филиппийцам. Col. 224). Комментируя надменные слова царя Ассирийского из книги пророка Исаии: «переставляю пределы народов» (Ис. 10:13), Евсевий Памфил поясняет: речь идет о дьяволе, это он «кичится, что изменил первоначальный порядок (τῆς προτέρας εὐταξίας)» (Доказательство Евангелия. Lib. IV, cap. IX).

Петр Хризолог рисует, в знакомой нам манере нанизывания антитез, впечатляющую картину того, как дьявол переворачивает весь порядок мира: кого Бог призвал чистым — «враг» сделал нечистым; кого Бог избрал для жизни — враг потянул к смерти; любовь он обратил в ненависть; «существа, созданные для познания Творца, он сделал не ведающими Бога, ибо солгал им, что они —

Боги»; мудрых века сего сделал глупцами; зрителей мира научил ничего не видеть; любителей мудрости лишил всякой мудрости... После того как сам из ангела превратился в демона, всеми ухищрениями, коварством, обманом стремится сделать так, чтобы ни одно творение не удержалось в своем чине (ne qua creatura in suo statu consisteret)» (Петр Хризолог. Проповедь XCVI: На притчу о плевелах. Col. 470-471).



Дьявол-губитель. Из антипуританского памфлета Джона Тейлора "Дьявол становится пуританином" (Лондон, 1642).

Дьявол пытается извратить, перевернуть не только порядок мира, но и порядок человеческой души. Иоанн Златоуст показывает, как это происходит, в остроумном рассуждении о грехе и покаянии. Греху в естественном «порядке» души должен соответствовать стыд, покаянию — откровенность; однако дьявол «перевернул порядок», соединив с покаянием — стыд, а с грехом — откровенность (Иоанн Златоуст. О покаянии. Гомилия VIII. Col. 339).

Всю эту линию рассуждений подытоживает Иоганн Вейер, завершитель многовековой традиции ученой демонологии: сущность дьявола — именно в его желании перевернуть «все вещи» в онтологическом доме человека: он, дьявол, «опрокинул бы все человеческие вещи, если бы их не удерживала на своем месте Божья воля» (Об обманах демонов. Lib. VI, cap. 21, § 3).

На самом деле, конечно, дьявол не может поколебать порядок мира — но ему удается создать видимость отсутствия порядка. По мнению Афинагора, мир управляется Богом и его законами, но демоны все же вызывают в нем «беспорядочные» движения, из-за которых многие люди пришли к ошибочной мысли, что «во всем нет никакого порядка» (Афинагор. Прошение за христиан. 25. Col. 949-950).

В том же духе рассуждает и Иоанн Златоуст, когда полемизирует с мнением о том, что «человеческими делами» управляют демоны. Если бы демоны управляли миром, они бы все «смешали и перевернули... Если бы демоны правили, мы были бы в не лучшем состоянии, чем демониаки»; но где же в мире беспорядок? «Мы видим, солнце, которое ежедневно в течение стольких лет совершает свое упорядоченное движение, хоры светил, которые служат своему порядку» и т. д. (Иоанн Златоуст. Против тех, кто говорят, что демоны управляют человеческими делами. Гомилия I. Col. 254).

Если где демонам и удается достичь беспорядка, то прежде всего в аду, который воспринимался как место «неустроенное» (ἀκατασκεύαστος) и «неукра-

шенное» (Ипполит Римский. Против греков, col. 795). С этим представлением, впрочем, успешно соперничали попытки очень четко упорядочить ад и его муки в виде своего рода анти-порядка, анти-царства (см. *Ад*).

Средневековые поверья приписывали дьяволу — этому разрушителю порядка все мыслимые стихийные бедствия и неудобства, производимые природой. Дьявол представлялся и врагом общественного порядка — разрушителем любых общественных институтов, всего, что объединяет людей. Истории, иллюстрирующие разрушительные наклонности дьявола по отношению ко всем объединяющим началам жизни (особенно к институту семьи), в изобилии приводятся Лютером в «Застольных беседах». В одной из них, озаглавленной «О тирании дьявола против брака», рассказано, как дьявол, отчаявшись разлучить нежно любящих супругов, нанял старую шлюху, которая, повидавшись с супругами по отдельности, нашептала каждому, что его любезная половина только и ищет его смерти, а потому лучше бы ночью держать под подушкой бритву; муж первым нашел бритву жены и перерезал ей глотку (Застольные беседы, VI, 6910).

РАНА

Первородный грех на метафорическом языке христианства представлялся раной, которую дьявол нанес человеку. Дьявол «ранил нас древом познания (τῷ ξύλῳ της γνωσεως)» (Григорий Назианзин. О воплощении, против Аполлинария. 16. Col. 465-466), гордыня — «стрела, которой ранил нас дьявол» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение псалма CXVIII. Col. 1283).

Эта рана — наследственная; рана всего человеческого рода. Дети несут в себе «обязательство греха» — вследствие той «раны, которую враг нанес человеческой природе» (Августин. Против Юлиана, защитника пелагианской ереси. Lib. 3, cap. XXVI. Col. 733-734).

Есть только один врач, который может излечить эту рану, — Иисус Христос. Мотив Христа-врача появляется уже у Игнатия Антиохийского: «Врач же один, и плотский и духовный, и сотворенный и несотворенный, в человеке сущий Бог, в смерти — истинная жизнь...» (К ефесянам. VII. Col. 650-651). Появляется этот мотив и в латинской патрологии: «Врач же — Господь наш Иисус Христос, который говорит: "Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю" (Втор. 32:39). Убивает, прежде чем оживить, Господь: убивает сначала в нас крещением человекоубийство, распутство, злодеяния, воровство: и так оживляет нас, как новых людей, для бессмертия в вечности...» (Амвросий Медиоланский?. Проповедь XVIII. О святом сорокадневном посте. 2. Col. 637).

Рана — знак открытости человека: через нее в человека входит и грех, и спасение. Через рану вошла смерть, через нее же войдет и жизнь. После рождения Христа «ничего больше не может дьявол против меня; ведь куда прежде враг нанес рану, туда теперь врач прикладывает лекарство спасения. Откуда исходила смерть, туда теперь готовится войти жизнь» (Григорий Чудотворец?. Гомилия IV на святое Богоявление. Col. 1178).

Монах, ожидающий Христа-врача, должен и вести себя соответственно: «Врач благой, платы с меня не спрашивает; а я, ленивый, медленно к нему поспешаю, — сокрушается авва Исаия. — Сам, по своей воле, ко мне идет, чтобы меня излечить; и застанет меня за едой, что с ранами несовместно» (Речи. XIV. Col. 1139-1141).

РУКОПИСАНИЕ ДЬЯВОЛЬСКОЕ

Записи грехов, которые демоны ведут в книгу жизни; См. *Тутивилл*.

САМОСОТВОРЕНИЕ

Дьявол — творение Бога; но и сам он — в своем роде «творец»: «отец лжи», изобретатель греха (см. *Мастер*). В своей гордыне он пожелал быть собственным творцом: «Думая, что он сам себя сотворил (se semet fecisse putans), что он сам был собственным создателем (suus ipse creator quod fuerit), почувствовал ярость неистовым сердцем, и, отрицая Творца (autoremque negans), сказал: "Последую божественному имени, и воздвигну вечный трон над эфиром..."» (Авит Алким. О первородном грехе. Col. 331).

Приходится признать, что в некоем, разумеется, совершенно отрицательном смысле ему это удалось. Дьявол некоторую — разумеется, худшую! — часть самого себя сотворил сам. Вероятно, первым, кто сформулировал эту мысль, был Тертуллиан. Он ясно осознал альтернативу: нужно либо признать, что Бог, сотворивший дьявола, — виновник зла; либо признать, что дьявол сам себя «сотворил». Тертуллиан принимает следующее решение: не правы те, кто «перенаправляет вину на Создателя как творца дьявола, ибо он создал ангельские духи; тот, кого создал Бог, — это ангел..., тот же, кого Бог не создавал — это дьявол, он же обвинитель, он сам себя создал (ipse sese fecerit), отступив от Бога» (Тертуллиан. Против Маркиона. Lib. 2, cap. X. Col. 296-297).

В том же духе рассуждали и другие раннехристианские богословы: «В той мере, в какой он [падший ангел], есть дьявол, он не является творением Бога» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. II, 7. PG, 14. Col. 135); дьявол «сам себе виновник и создатель» (Евсевий Памфил. Евангельское приготовление. Lib. VII, cap. XVI. Co. 555).

Так возникает идея о дьяволе как двойственном существе, в котором совмещается сотворенное от Бога и нечто «несотворенное от Бога» — нечто самосотворенное. Правда, эта вторая, самосотворенная часть дьявола, абсолютно призрачна и химерична: псевдотворение, не имеющее места в мироустройстве. В случае дьявола творение совпадает с падением — творя себя из себя самого, дьявол падает; но падая, он и в самом деле нечто «творит» — хотя это творение оказывается лишь пародией на Божественное creatio.

Итак, дьявол — первое существо, которое перестало быть — хотя бы отчасти! — тем, чем сотворил его Бог, и приобрело некое добавление, нечто такое, к чему Бог непричастен. Дьявол принципиально двусоставен — в нем есть сотворенное Богом и «сотворенное» им самим. «Враг-ангел благ в той мере, в

какой сотворен Богом (ex opere Dei bonus), стал же зол в той мере, в какой действовал сам (ex opere suo factus malus)» (Августин. Против Юлиана, защитника пелагианской ереси. Lib. III, cap. XXVI. Col. 732-733). «Дьявол был сотворен благим; а то, что стал теперь злым клеветником, это пришло из него самого (ἐξ ἑαυτοῦ προῆλθεν)» (Прокопий из Газы. Комментарий на книгу Бытия. Cap. 1, v. 2. Col. 45-46).

САТАНА

Одно из имен и ликов дьявола. Сатана — это дьявол в ипостаси своего противостояния Богу и несомненного грядущего поражения в этом противостоянии; если дьявол как Люцифер пал в начале мира, то дьявол как Сатана падет в его конце. Сатана — постоянный обвинитель Божественного творения, выискивающий в нем все новые черные пятна; поначалу он успешно провоцирует недоверчивого Бога, который «и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4:18), на суровые испытания подозреваемых, но затем вызывает его раздражение и становится врагом Бога. Однако и теперь Сатана продолжает извращать творение, выискивая зло в добре и добро в зле:

Мы будем счастливы, творя лишь Зло,
Его державной воле вопреки.
И если Провидением своим
Он в нашем Зле зерно Добра взрастит,
Мы извратить должны благой исход,
В его Добре источник Зла сыскав

(Мильтон, 28; кн. 1).

Юстин, этимологизируя, трактует слово «Сатана» как составное: ««Сата» на иудейском и сирийском языке означает отступника», «Нас» — якобы бы еврейское «имя» змея (Юстин. Диалог с иудеем Трифоном. 103. Col. 718). Много позднее Вейер, ссылаясь на труд Моисея, сына Кифы «О рае» (кн. I, гл. 28), утверждает, что в основе этого имени лежит «сирийский и халдейский» корень Sat, означающий «отступать» (recedere) (Об обманах, гл. 21, § 9). На самом деле имя Сатаны восходит к еврейскому корню satan, который означает «противостоять», «быть противником». Первоначально это слово обозначало просто врага, противника; такое употребление представлено и в Библии. Так, филистимляне не берут Давида, скрывающегося у них от гнева Саула, на войну с последним, поскольку Давид как израильтянин может в битве стать для них «сатан» — противником (1 Цар. 29:4). В книге Чисел Ангел Господень встает перед Валаамом на дороге как его «сатан» (в русском синодальном переводе: «чтобы воспрепятствовать ему» — Числ. 22:22). В узком смысле, в иудейской судебной практике, это слово обозначало обвинителя, который на суде перечисляет проступки обвиняемого.

Лишь в трех местах Ветхого Завета слово «сатана» служит именованием некого небесного сверхчеловеческого существа. В книге Иова Сатана — один из «сынов Божиих», участник Божественного совета. Сочинителю книги Иова

было известно о персидских чиновниках-шпионах, которые терлись среди народа и вынюхивали нарушения, о которых можно доложить царю; подобно этим чиновникам, Сатана «ходил по земле и обошел ее». Благочестие Иова кажется ему небескорыстным и он провоцирует Бога на испытание праведника, вопрошая: «разве даром богобоязнен Иов?» (Иов. 1:7). В книге пророка Захарии Сатана все еще приближен к Богу, но его обвинения великого иерея Иисуса и требования все новых наказаний для Иерусалима уже вызывают у Бога явное раздражение: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! не головня ли он, исторгнутая из огня?» (Зах. 3:1-2).

И в книге Иова, и в книге пророка Захарии слово «сатана» употреблено с определенным артиклем; таким образом, «это не личное имя, а обозначение функции, титул для члена небесного совета» (Браун, 18). В первой книге Паралипоменон слово «Сатана» в первый и единственный в Ветхом Завете раз используется без артикля, как имя собственное: «И восстал Сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 Пар. 21:1). Кроме того, если в книгах Иова и Захарии Сатана — уполномоченный Бога и «выполняет свой долг» (Браун, 18), то здесь его имя впервые в Ветхом Завете связывается с идеей зла, не зависимого от Бога. Зло тут впервые приписывается воле Сатаны, дабы «трансцендентность и благость Бога никоим образом не могли быть умалены» (Браун, 18).

Изгнание Сатаны из божественного совета и превращение его из обвинителя во врага человека окончательно совершается в междузаветную эпоху; об этом, в частности, свидетельствует 1 книга Еноха, где говорится об архангеле Фануиле, «отгоняющем сатан (о «противниках» говорится здесь во множественном числе) и запрещающем им выходить перед Богом Духов и обвинять тех, кто обитает на земле» (1 Енох. 40:7). В Новом Завете Сатана — враг Бога, одновременно искуситель, лжец и грабитель: как «великий дракон» он обольщает «всю вселенную» (Откр. 12:9); он способен «вложить в сердце ... мысль солгать Духу Святому» (Деян. 5:3); способный принимать «вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), он искуша-



Сатана на троне, окруженный своими почитателями. Из книги Пьера Боэстюо "Необычайные истории" (Париж, 1560).

ет смертных и самого Христа в пустыне; он способен вселяться в тело — и входит, в частности, в Иуду (Ин. 13:27); он «похищает слово, посеянное в сердцах» (Мк. 4:15), — но конец его злодеяний близок, а Иисус даже видел этот конец, о чем и свидетельствует: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18).

СВЯТЫЕ И ДЕМОНЫ

Между святыми и демонами существует некое «избирательное сродство», которое проявляется и в известной общности свойств — в частности, «святому, точно так же, как и дьяволу, приписывается высшее знание будущего, но с противоположной тенденцией» (Роскофф, II, 192), — и в повышенной взаимной чувствительности. Демон и святой каким-то образом связаны между собой: святой чувствует приближение демона, точно так же как демон чувствует близость святого (Роскофф, II, 192-193). Святой распознаёт (хотя и не всегда) присутствие дьявола там, где никто кроме него не подозревает ничего дурного. Так, святой Ницет, когда во время заутрени дьяк запел псалом, к изумлению присутствующих внезапно вскричал: «Молчи! Враг правды не вправе петь!»; когда пораженный дьяк умолк, святой строго спросил его (вернее, таившегося в теле дьяка демона): «Разве я не запретил тебе даже вступать в храм, как же ты смеешь еще и подавать голос?». Присутствующие вновь изумились, но тут уже возопил сам демон, жалуясь на то, что святой его мучит (Деяния святых, 2 апреля). Святые обладают способностью видеть демонов тогда, когда для обычных людей они остаются невидимыми. Собственно, система аскезы в значительной степени направлена на то, чтобы постоянно иметь врага «перед глазами» (разумеется, перед внутренним, духовным взором) — и тем самым держать его под контролем. Антоний Великий говорит о себе: «Я видел все петли-ловушки дьявола, растянутые на земле» (Толкование речений Антония Великого. Col. 1089) — дьявол, таким образом, открыт его взору во всех своих деяниях. Уже в «Речениях старцев» особо благочестивые отцы видят демонов, искушающих младших братьев (см. *Личный демон: Два ангела — хороший и дурной*). Когда один из монахов, подначальных св. Бенедикту, стал прогуливать время молитвы и духовных упражнений, святой решил проблему благодаря своему сверхъестественному чутью: он увидел демона в виде черного мальчика, дергающего монаха за край одежды и понуждающего его идти гулять; хорошенько ударив монаха своей палкой, святой прогнал демона (Григорий Великий, Диалоги; цит. у Дженнингс, 3). Михаил Псел полагал, что когда святой наносит демону физический удар, тот чувствует боль (О деянии демонов).

Демон нередко подражает святому, имитируя его действия: так, являясь в келью св. Мартина в обличье змея, дьявол, «когда тот молился — он перед ним растягивался, когда тот лежал — и он с ним лежал» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. II, cap. XVI. Col. 257). Это не удивительно: ведь «дьявол — соревнователь человеческих добродетелей (bonorum hominum aemulus)» (Житие св. Авраама-отшельника. Col. 289). С другой стороны, святые отцы нередко приводят демона

в пример братьям: он и в самом деле может послужить образцом в посте (ведь демоны не едят вообще) или в бодрствовании (демоны не спят) (подробнее см. *Грехи дьявола*).

В легендах, где дьявол воспринимается как «божий палач», он часто выполняет приказания святого, что свидетельствует, разумеется, не об испорченности последнего, но о силе его святости, способной заставить служить добру даже черта. Св. Антид, епископ Безансона, однажды увидел в поле демона, худого и безобразного, который хвастался тем, что посеял раскол в римской церкви. Святой позвал демона, заставил его встать на четвереньки, вскочил ему на спину и приказал перенести его в Рим; там он уладил те раздоры, которыми так гордился злой дух, и вернулся назад тем же способом (Коллен де Планси, 41).



Странствующий монах и дьявол. Гравюра Урса Графа (Германия, 1512).

Когда некий князь Фердинанд Родеричи де Кастро ворвался в монастырь святого Родезинда и опустошил его, монахи пришли на могилу святого и попросили о помощи; святой же в качестве орудия возмездия избрал дьявола, который сначала бросил князя в огонь, потом вселился в него и, говоря его устами, обратился к солдатам князя, требуя сжечь оскорбителя (то есть самого себя). Солдаты заперли князя в склепе святого, где он провел ужасную ночь; утром же дьявол в присутствии монахов вынудил князя дать клятву вернуть награбленное и навсегда оставить монастырь в покое (Деяния святых, 1 марта).

Высшая власть над демонами состоит именно в том, чтобы заставить их делать ненавистное им добро. Силу такой власти, проявляемой давно умершим святым (в данном случае — апостолом Фомой), показывает следующая легенда из «Диалога о чудесах» Цезария Гейстербахского (171-173). К некому солдату, особо почитавшему апостола Фому, ночью постучался демон под личиной нищего пилигрима и именем Святого Фомы попросил его приютить; солдат (по имени Герард) отдал ему свою новую меховую шубу, но утром демон вместе с

шубой исчез. Через некоторое время Герард отправился поклониться мощам Св. Фомы, которых он достиг лишь по прошествии пяти лет; там его встретил знакомый демон, который извинился за кражу и заявил, что ему приказано оказать Герарду услугу: перенести его за одну ночь назад, в родной город, где жена Герарда, давно считающая мужа мертвым, наутро собирается венчаться. Демон так и сделал, и мнимый мертвец возвратился к жене, предотвратив роковую ошибку.

СЕЯТЕЛЬ

Одна из распространенных метафор дьявола, выросшая из текста Евангелия: «пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел» (Мф. 13:25). Христос — сеятель (что следует из известной притче о сеятеле); но и дьявол — в своем роде сеятель. Правда, сеет он, конечно же, не «разумное, доброе, вечное»: его семена — это зародыши пороков, рассеваемые им в душе человека. Авва Матойс говорит: «Не знает Сатана, какой страстью сможет совратить душу, и потому сеет в ней свои сорняки, ... разбрасывает то семена похоти, то семена рассеянности и прочих подобных страстей, и когда видит, к какой страсти душа склоняется, то этой страсти и помогает. Если бы сразу знал, к какой страсти душа склонна, не разбрасывал бы разные семена» (Речения старцев: de Vitis patrum liber V. Libell. 10, 35. Col. 918).

Сходное рассуждение — у Оригена: «Есть нечто внутри ваших душ, что не насадил небесный Отец. Так, все дурные мысли, человекоубийства, прелюбодеяния, разврат, кражи, лжесвидетельства, богохульства — насаждения, которые не насадил небесный Отец. Если же хочешь узнать, чьи это насаждения, услышь, что "враг человека посеял между пшеницею плевелы" (Мф. 13:25). Есть и Бог, есть и Забул, и оба имеют свои посевы. Если дадим место Забулу, враг засеет поле, которое не засеял небесный Отец, или вырвет [что он засеял]. Если же, отвергнув Забула, дадим место Богу, то Бог, радуясь, на главном поле нашего сердца рассыплет свои семена. (...) Есть здание Забула, есть здание и Бога; то, что построено на песке, — Забулово, нет под ним ничего устойчивого, твердого. То же, что стоит на камне, — Божье» (Ориген. Гомилия I на книгу пророка Иеремии. Col. 595).

СИЛА И БЕССИЛИЕ ДЬЯВОЛА

Если Бог выстраивает свои отношения с миром на основе справедливости (justitia), то дьявол попытался выстроить отношения с миром на основе силы (potentia). Ангел-отступник «пал, ибо возжелал стать подобным Богу не по праву, но силой (non per justitiam, sed per potentiam)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XXIX, cap. VIII. PL 76. Col. 487).

Какой же виделась эта сила дьявола? Представление о том, что возможности дьявола чрезвычайно велики и в то же время неким образом ограничены, существовало в Европе всегда. «Бесы имеют власть над телесным миром и над воображением людей, если на то будет Божье попущение», — пишут Шпренгер,

Инститорис (90); однако, с другой стороны, Бог не дал дьяволу «бесконечной, не стесненной никакими границами свободы» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 1). Вопрос о том, где, собственно, пролегают границы дьявольского могущества, всегда занимал демонологов.

Можно утверждать, что демонология противопоставила народной убежденности во всесилии дьявола — этого *мастера* и вместе с тем *разрушителя порядка*, способного за ночь возвести соборы, замки и мосты и так же быстро разрушить и свою, и чужую работу, — учение о дьяволе-иллюзионисте, который властен главным образом заселять любыми химерами человеческую душу. Так, архаическое верование в способность демонов к половым сношениям было вытеснено из демонологии учением об украденном семени, которым манипулируют инкубы и суккубы. «Совершать совокупление и рожать после него демон не может» (Вейер, Об обманах, гл. 24, § 14).

Когда мы находим в средневековых легендах истории, рассказывающие о материальных деяниях демона — например, о совершаемых им убийствах, — то нам следует иметь в виду, что эти материальные действия весьма часто с удивительной легкостью «отменяются» антагонистами демонов — святыми. Так, в «Житии св. Андрея» из «Золотой Легенды» Якоба Ворагинского демоны, принявшие облик семи собак, «душат» некоего юношу — однако апостол его воскрешает, а нам остается только гадать: было ли это удушение лишь иллюзией или же духовная сила апостола (вобравшая в себя силу Иисуса) отменила естественный ход вещей. Во всяком случае, нужно помнить, что «материальное» событие для средневекового сознания не имело характера неотвратимой данности, какое оно имеет для современного человека. Повторим то, о чем мы уже писали в предисловии: материальное в средневековом мире имеет силу лишь там, где духовное уступило ему место.

Всплеск веры в материальную силу дьявола, произошедший в эпоху ведьмовских гонений, не создал все же впечатляющего образа дьявольского могущества, и даже Шпренгер и Инститорис, готовые предположить возможность реальных деяний дьявола при Божественном попущении (с. 90), в конечном итоге признают, что сам по себе «дьявол может лишь обманывать чувства» (10 вопрос). Самому влиятельному защитнику идеи дьявольской мощи — Жану Бодену — приходилось в качестве подкрепляющей аналогии апеллировать к мощи человека: «Если мы признаем, что люди обладают достаточной силой, чтобы (...) превращать железо в сталь (...) и строить тысячи крепостей из искусственных камней, которые превосходят естественные камни, то можно ли почитать странным, что Сатана, при власти, которой Бог наделил его в этом мире, может изменять форму тел?» (Боден. О демономании ведьм, 113).

Полностью отказать дьяволу в способности воздействовать материально на мир было все-таки невозможно, и Фома Аквинский предложил умеренное решение вопроса: дьявол может влиять на материю в тех границах, которые установлены ее «природой». Из описания таковых возможностей дьявола видно, насколько относительно и зыбко было понятие самой природы, зависимое от естественнонаучных взглядов того или иного теолога. Так, у Фомы Аквин-

ского «телесная материя не подчиняется ангелам, ни благим ни дурным, настолько, чтобы демоны могли переводить материю из одной формы в другую»; они не могут из мертвого тела сделать живое, так как это превосходит «всякую силу природы»; однако демоны могут делать из материи змей и лягушек, поскольку те и так могут «зарождаться в результате гниения». В то же время, «демон может изменять воображение человека и даже его телесные чувства так, что он увидит вещь совершенно отличную от той, что есть на самом деле»; кроме того, демон может «формировать тело из воздуха», создавая воздушную видимость какого угодно тела (Сумма теологии, ч. I, вопр. 114, ст. 4).

Дьявол может принимать различные формы и манипулировать природой, но в пределах естественных законов; однако что понимать под «естественными законами»? Схоласты находили, что переносить по воздуху предметы и людей для демонов так же естественно, как для людей ездить по дорогам; позднее объем понятия «естественного» стал неуклонно сокращаться, и все больше демонологов отказывало дьяволу в способности к полетам.

Совершенно необходимо было различить Божественные чудеса и *иллюзии*, творимые дьяволом, для чего схоласты изобрели терминологическое противопоставление: miracula — mira. Дьявольские mira — результат его господства над формами, но не над сущностью вещей: «Дьявол может образовывать [formare — слово creare применительно к дьяволу тщательно избегается] различные формы (multis modis formas) и представлять их глазам или чувствам, — утверждает Альберт Великий, — и чувства волей-неволей (volens nolens) воспринимают эти объекты» (Комментарий на сентенции, 2:43:3). Но даже и «формы», творимые дьяволом, обманчивы в своей красоте: Александр Робертс в своем трактате о ведьмах (1616) пишет, что Сатана не может создать совершенных форм, в них всегда есть что-то безобразное.

Если в вопросе, знает ли дьявол будущее (см. *Знание и незнание*), полного единства мнений не было, то практически все демонологи сходились в том, что демоны не способны проникать в мысли и чувства человека. «... В глубину сердец проникнуть он не может, потому что это доступно одному Богу» (Шпренгер, Инститорис, 177); мысли человека знает лишь Бог — дьявол же может лишь «заключать по различным признакам, что у человека на уме» (Й. Хокер Оснабург и Г. Гамельманн, Дьявол как таковой, гл. 39).

Способность демонов при помощи разных ухищрений принимать телесный облик впервые подверг сомнению, кажется, К. Томазиус в начале XVIII в. (см. *Обличья дьявола*).

Народная вера в то, что дьявол боится креста, соли, молитвы, не способен произнести имен Богоматери или Иисуса и т. п., соседствовала с более «ученым» представлением о дьяволе как имитаторе и Протее настолько искусном, что и благочестие со всеми его внешними атрибутами ему вполне подвластно. Уже в «Деяниях святых» появляются особо опасные и коварные демоны, способные противостоять материальным атрибутам и символам христианства: так, демон, овладевший некой старухой в «Житии святого Иоанна Гвалберта», мог (устами одержимой) произносить такие слова, как «Милосердный Иисусе!»,

читать Ave Maria (т. е. молитву, которая считалась особенно невыносимой для демонов) и Pater Noster, креститься, — в результате даже монахи не распознали в старухе одержимую, и демон выдал себя, лишь когда стал искушать старуху грехом самоубийства (Деяния святых, 12 июля).

Народные предания порой приписывали дьяволу знания, имеющие магическую силу и позволяющие достичь высших христианских благ (например, праведности, места в раю и т. п.) в обход освященных церковью путей, связанных с тяжкими духовными подвигами и трудами. Ученая демонология решительно не одобряла таких воззрений. Вейер рассказывает историю о том, как к святому Бернару явился демон, который похвастался, что знает семь стихов в Псалтири, читая которые каждый день, неизбежно попадешь в рай. Заинтересованный святой просит назвать эти стихи — демон отказывается, но святой находит достойный ответ: «Подумаешь, я и так каждый день читаю весь Псалтирь целиком, а значит, читаю и твои стихи». Покоренный остроумием святого, демон называет ему магические стихи. Вейер приводит эту историю как пример ничем не обоснованной веры, что «дьявол владеет такими благами, о которых ничего не говорится даже в Евангелии» (Вейер, Истории, 64).

Дьявол, как правило, не может освободить своих прозелитов из тюрьмы. Он может лишь проникнуть в тюрьму к жертве, чтобы искусить ее самоубийством, избавляющим от страданий, — как в случае Леонарды Шастне (сожжена ок. 1591 г.), когда дьявол возник в ее камере в виде кошки и предложил заключенной яду, напоминающего воск (этот «воск» непонятного состава был сожжен вместе с ведьмой, отказавшейся от последнего дара хозяина). В лучшем случае дьявол может временно освободить своего адепта, который спустя короткое время вновь попадает в темницу и несет уже удвоенное наказание (Боге, гл. 52). Когда арестованная ведьма все-таки прилетает в своих тюремных цепях на шабаш, дьявол не может освободить ее от цепей (Ланкр. Картина непостоянства демонов, кн. II). Представление о неспособности дьявола избавить своих адептов от наказания обосновывалось теоретически — праведностью кар, обрушиваемых на заключенного в узилище сообщника сатаны.

В XVI-XVII вв. демонологи предпринимают опыты каталогизации возможностей дьявола, в которых, несмотря на столь характерный для эпохи страх перед ведьмами, отчетливо проступают черты «иллюзиониста», имеющего в своем распоряжении одни лишь галлюцинации. Такое понимание дьявола особенно заметно у протестантских теологов, для которых борьба с дьяволом разворачивается прежде всего в душе человека. Так, Й. Хокер Оснабург и Г. Хамельманн (Дьявол как таковой, ч. I, гл. 28-28) соглашаются, что дьявол может «творить чудеса», однако тут же приводят внушительный список ограничений его возможностей, видимо, зеркально повторяющий Божественные чудеса Библии: дьявол не может «создавать новые творения (Creaturen), умножать сотворенные вещи, изменять творения, воскрешать мертвых, лечить природные болезни без природных средств, делать бесплодное плодоносным, останавливать движение небесных тел, разделять море, отнимать у элементов их действие, знать будущее, угадывать мысли». Дьявол, — пишет Вейер, — «обманывает глаза...

изображает квадратное круглым», но он не способен «создать даже самое маленькое тело, а также не может по своей воле менять уже существующие тела, наделяя их иной формой, качествами и свойствами»; он не может «давать жизнь и вызывать к жизни умерших, а также не может тревожить покой душ, пребывающих в руке Божией и покоящихся в Боге...»; он не может «уважать хороших и честных людей и ненавидеть дурных; заглядывать в чувства и мысли людей и полностью знать их» (Вейер, Об обманах, гл. 25, § 1-2).

Это нововременное представление о дьяволе как творце *иллюзий* (и одних лишь иллюзий!) следует отличать от средневекового. Дьявольская illusio в средневековом понимании вполне могла обретать материальную силу, если речь шла о грешниках (так, дьявол в иллюзорном обличии некоего чудовища мог пожрать грешника, а над святым был невластен). Граница между иллюзорным и «реальным» не совпадала с границей между духовным и материальным. Эта граница была относительной и зависела от духовной силы человека: то, что для праведника иллюзорно, для грешника — весьма реально. Святой мог воскресить вполне реально задушенного дьяволом грешника, поскольку для святого, в отличие от грешника, эта «реальность» не имела силы.

В нововременном «рациональном» мировоззрении граница между иллюзорным и реальным застыла, стала абсолютной, объективно данной. Реально — материальное: в соответствии с этим нехитрым принципом дьявол становился либо (в текстах, ориентированных на народные легенды) кровавым палачом (и теперь уже его деяния не мог отменить никакой святой), либо жалким подсылателем всякого рода галлюцинаций (которые уже никак не могли обрести материальную силу).

Как хитроумно ни разграничивали демонологи сферы силы и бессилия дьявола, им в конечном итоге приходилось признать, что отличить «не хочет» от «не может» в случае дьявола практически невозможно: Бог, конечно, мог и запретить дьяволу повторять свои деяния и чудеса, но ведь и сам дьявол, в силу испорченности своей воли, мог отказаться повторять деяния Бога из ненависти к ним. Эта двойственность с замечательной остротой выражена у Петра Тирского, который, рассуждая о том, почему собственно дьявол не принимает обличие голубя и агнца (см. *Обличья дьявола*), оставляет альтернативу мотивировок открытой: «Очевидно, что дьявол никогда не является в виде голубя и агнца, но не потому, что он не в состоянии принять эти обличия, но потому, что ему это не разрешено, или потому, что он этого не хочет... Божественное величие не позволяет злым духам принимать Божественные обличия, или же ненависть дьявола к творцу так велика, что они не хотят иметь ничего общего с ним» (Петр Тирский, О различных явлениях, 28).

Даже богословам, решительно отрицавшим способность дьявола к какому-либо творчеству, приходилось признать, что некоторые «сущности» вошли в мир все же благодаря ему. Так, нельзя было отрицать, что именно дьявол является прародителем лжи (см. *Лжец*), поскольку было очевидно, что до него ни одного слова лжи в мире никто не произносил. Нечто подобное утверждалось и относительно зла. Грех также ввел в мир дьявол, о чем однозначно ска-

зано и в Библии: «сначала диавол согрешил» (1 Ин. 3:8). Чтобы отграничить эти «творения» дьявола от творений Божьих, вводились терминологические разграничения: если Божье творение определялось словом «creatio», то порождения дьявола определялись словом «inventio», которое в классической риторике обозначало «изобретение» — одну из стадий порождения речи, а в языке отцов церкви приобрело отрицательный смысловой оттенок и потому может быть переведено скорее всего как «измышление». «Зло не создано дьяволом, но найдено, измышлено им (malum a diabolo non est creatum, sed inventum)» (Исидор Севильский, Сентенции, 1:9); «ангел сам изобретатель (inventor) своего преступления» (Алкуин, Комментарий на книгу Бытия, 4); дьявол «доктор лжи, поскольку им самим измышлена впервые ложь (ab ipso primum inventum est mendacium)» (Вейер, Об обманах, гл. 3, § 4). См. также *Мастер*, *Самосотворение*.

Уменьшается или увеличивается сила дьявола?

Искупительный подвиг Христа, по мнению многих богословов, лишил дьявола его права на человека; но лишил ли он его силы? В «Житии св. Пахомия» дьявол (явившийся святому в обличии прекрасной женщины) говорит: «С тех пор как совершилось на земле чудесное воплощение Христа, мы совсем обессилели; так что верующие в имя Христово забавляются с нами, как с воробьями» (Cap. XLIX. Col. 267-269). Такой оптимизм разделялся далеко не всеми: ведь было очевидно, что дьявол продолжает испытывать человеческий род.

В целом, однако, преобладало мнение, что сила дьявола и в самом деле постепенно уменьшается: подвиги святых его постоянно ослабляют. В «Собеседованиях» Кассиана вспоминаются времена, когда «так бушевала его [дьявола] жестокость, так часты и зримы были его нападения, что не решались [монахи] все спать ночью, но, в то время как одни вкушали сон, другие бодрствовали, усердно предаваясь пению псалмов, молитвам и чтению». Теперь же, «когда сила креста проникла в пустыню и всюду воссияло его милосердие, нечестие демонов ослабело» (Coll. VII, cap. XXIII. Col. 700-701). Древнее экзорсистское заклинание из галльской литургии, обращаясь к дьяволу, сообщает ему, что «день ото дня царство твое все более разрушается, и руки твои ослабевают» (Нил, Форбс, 160-161).

Было и другое мнение, исходившее из того соображения, что теснимый враг больше свирепствует. «Брат спросил авву Сисоя, как преследовал Сатана в старые времена. И сказал старец: Ныне — сильнее, ибо время его приближается, и он неистовствует» (Речения старцев, греческий вариант. Об авве Сисое. 11. Col. 395).

СЛАДОСТРАСТИЕ

См. *Похоть*.

СЛЕПОТА И ЗРЕНИЕ

Одним из определяющих свойств падшего ангела является — при всей внешней остроте его чувств! — «слепота», понимаемая метафизически: он слеп в

том смысле, что чуждый ему миропорядок и принадлежащая к этому миропорядку человеческая душа ему недоступны. Таким образом, слепота дьявола — следствие его бытийной ущербности. Уже сам первогрех ангела трактуется как заблуждение (error), которому сопутствовала слепота (caecitas); дьявол выбрал неправильный путь — а это свидетельствует о том, что он в некотором смысле утратил способность зрения.

Так в демонологии возникает важная антиномия: слепота дьявола противопоставлена зрению праведника. Разумеется, под зрением и слепотой имеется в виду не чисто физическая способность видеть и не ее утрата: естественное зрение, «соблазн глаз» никогда не оценивался христианскими авторами настолько высоко, чтобы его потеря могла восприниматься как серьезное наказание для дьявола.

Речь идет о духовном зрении. Подвергнув уничижению зрение земное, святые отцы удержали саму идею зрения, перенеся ее в «анагогический» план, в область вечного. В средневековой культуре концепт духовного зрения оказался тесно связан с концептами знания и бытия в определенном чине: «видеть» высшие духовные начала — значит обладать непосредственным, истинным знанием о них и пребывать в определенном месте (чине) бытия. Можно сказать, что зрению был придан онтологический статус. Видеть в той или иной мере — значит в той или иной мере существовать. Духовное зрение становится судьбой и сущностью: здесь действует принцип «скажи, что ты видишь, и я скажу, кто ты».

Видеть Бога можно лишь духовным зрением: «Бог может быть увиден душой, но не телом, духом, но не плотью. Потому и ангелы, которые суть духи, видят Бога, а люди, пока они остаются людьми, не могут увидеть Бога. После воскресения из мертвых, когда мы станем как ангелы, мы сможем видеть Бога» (Псевдо-Климент. Воспоминания. Lib. III, cap. XXX. Col. 1296). Видеть Бога — значит быть к нему причастным, существовать рядом с ним; но в то же время это означает еще и знать Бога. «В совершенстве видеть со-вечную Богу мудрость — значит иметь ее» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XIX, cap. II. PL, 76. Col. 97).

Это вовсе не значит, что зрение было осмыслено лишь как метафора некоего духовного процесса: напротив, святые отцы, рассуждая о загробном зрении праведников в раю, говорят о наиреальнейшем зрении, способность к которому приобретут наши нетленные тела. Так, мать египетских монахов отказывается от желания увидеть своих детей, зная, что по-настоящему сможет их увидеть лишь в Небесном Царстве (цитату см. в ст. *Иллюзия*)

В «Диалогах» Григория Великого обсуждается соотношение двух «зрений»: физического и духовного. Участников диалога занимает вопрос об отношении зрения к видимому (visibilia) и невидимому (invisibilia). Выясняется, что зрение само по себе зависит от невидимого — от души: «Все видимое может быть увидено лишь посредством невидимого (ipsa quoque visibilia non nisi per invisibilia videntur)» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. IV, cap. VI. Col. 329). Это означает, что способность зрения имеет отношение не только к видимому, но и к невидимому: высшее зрение — oculus mentis — способно видеть невидимое.

Многие праведники уже в земной жизни, «очистив духовное зрение незамутненной верой и пространной молитвой, часто видели души, выходящие из тела» (Григорий Великий. Диалоги. Lib. IV, cap. VII. Col. 332).

Отказ от земного зрения означал восхождение к зрению истинному. Но поскольку на этом уровне бытия исчезает расхождение между видимостью и сущностью вещей, то и зрение сливается с умопостижением и обладанием: видеть — теперь то же самое, что знать и иметь. Если «в этой [земной] жизни могли знать и видеть то, что не могли получить», то в вечной жизни «видеть Бога — значит им обладать» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XIX, cap. II. PL, 76. Col. 98).

В вечной жизни зрение теряет все свои ограничения, свое несовершенство; больше нет ничего такого, что нельзя увидеть, всё — видимо, постигаемо и обладаемо. Праведники в раю — «те, кто видят ясность своего Творца (Creatoris sui claritatem), и нет ничего во всем творении, чего бы они не могли видеть (nihil in creatura agitur quod videre non possint)» (Григорий Великий. Гомилии на Евангелия. Lib. II, Homil. 40. Col. 1308-1309).

Идеал зрения дан в Отце и Сыне как лицах Святой Троицы: они видят друг друга абсолютно, образуя, по выражению Хилария Пуатьеского, «взаимное зеркало», «speculum mutuum». Толкуя Евангельскую фразу: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9), Хиларий объясняет: один «умственным взором (per intelligentiam)» видит себя в другом; они — «словно зеркало друг для друга (tamquam speculum unus unius est)» (О троице. Lib. IX, cap. 69. Col. 336).

Абсолютность зрения означает еще и его неустанность, безостановочность, непрекращаемость: праведники будут видеть Бога постоянно, без всяких перерывов, точно так же как и Бог ни на миг не будет упускать из виду праведников. Рай — это состояние взаимной и непрестанной устремленности взглядов Бога и праведника. В «Речениях старцев» это абсолютное зрение описано как полное превращение всего человеческого существа в глаз — разумеется, в духовный, а не материальный. «Авва Висарион, умирая сказал: "Монах должен весь стать глазом, как херувимы или серафимы"» (Речения старцев: De Vitis patrum liber V. Libell. 11, 7. Col. 934).

Зрение в вечной жизни праведника не просто содержит момент наслаждения, но и заменяет все наслаждения и потребности. На смену языческому принципу «хлеба и зрелищ» приходит принцип «зрелища вместо хлеба»: ведь зрение в раю, заменяя необходимое — «хлеб насущный», — служит еще и утонченнейшим из наслаждений. В раю «едой и питьем для всех станет лицезрение (visio) Христа и святой Троицы, и созерцание (contemplatio) чистым оком сердца (puro cordis oculo) самого Божества...» (Книга о трех обиталищах. Cap. IV. Col. 834).

В аду вместо наслаждения зрением практикуется мучение зрением: «Мучает нечестивых и грешников лицезрение преступников и демонов, а более всего — самого дьявола» (Книга о трех обиталищах. Cap. I. Col. 831). Конечно, не одно лишь зрение служит источником адских мук: мы знаем, что в казни грешников христианское воображение педантично задействовало все органы чувств (см.

Ад). Однако зрение могло бы легко перевесить и отменить все эти муки: если бы грешники в аду «могли увидеть его [Бога] лицо, никакого наказания, никакой боли, никакой скорби не чувствовали бы» (Книга о трех обиталищах. Cap. IV. Col. 835). Среди адских наказаний — и невозможность видеть лицо другого человека (см. *Ад: Муки грешников*).

В отличие от рая, «полного света», «преисподняя полна тьмы» (Книга о трех обиталищах. Cap. I. Col. 831). Тьма — свойство ада; слепота — свойство дьявола. «Стал он наказанием самому себе, ибо наказание дурному — его дурная воля, как слепому — его слепота (caecitas)» (Фульгенций. К Мониму. Lib. I, Cap. XVII. Col. 165). Воля сопоставлена со слепотой; слепота — не прирожденный изъян, но результат волевого, свободного выбора.

Речь здесь идет, конечно же, не о физической слепоте, но о неспособности дьявола участвовать в том бесконечно-абсолютном взаимном видении, которое объединяет Бога, ангелов и праведников. Если мотив зрения тесно связан с мотивом света (Бог как истинный свет), то слепота естественно обусловлена тем мраком, в который дьявол онтологически погружен. Восстание против Бога означает отказ от света и, следовательно, слепоту-помрачение. «Где [дьявол, грешник] поднимается против Бога, там и оставляется им, там и помрачается в себе (in se tenebratur). Что же удивительного, что, помрачившись, не знает, что произойдет дальше? Ведь не светит он сам себе, но освещается тем, кто есть Свет..» (Августин. Против противника закона и пророков. Lib. 1, cap. XV. Col. 615).

Грех предполагает некое предварительное ослепление: ведь существо, видящее Бога и тем самым знающее его и обладающее им, не могло бы согрешить. «Привычке грешить иногда предшествует слепота ума (mentis caecitas)... Сначала ослабляется умственное зрение (oculus intellectus), а потом душа блуждает, плененная внешними желаниями, и слепой разум, не знает, куда его ведут» (Григорий Великий. Моралии. Lib. VII, cap. XXVIII. PL, 76. Col. 787). По поводу Ирода, замышляющего — себе на погибель — убить младенца Иисуса, Ориген замечает: «зло слепо»; дьявол одновременно «слепой (τυφλός)» и «дурной (πονηρός)» (Ориген. Против Цельса. I, 61. SC, 132. P. 242). Совращение уподобляется ослеплению: дьявол каждодневно ослепляет грешников — ослепил он и весь мир: «Мир не узнал своего истинного Царя, ослепленный обманами дьявола» (Гауденций Бриксийский. Проповедь XII. Col. 930).

Слепота дьявола — не просто некий «изъян», частный недостаток, но следствие его полной несовместимости с самой природой света: дьявол не только «не видит», но и не может вынести света. Свет святости освещает мир — но ослепляет дьявола: «Светом святых мучеников ярче, чем молнией, освещено все наше царство... Солнце не посылает на землю такие лучи, каковы молнии, исходящие из тел святых и ослепляющие глаза дьявола» (Иоанн Златоуст. О святых Маккавеях и о матери их. Гомилия I. 1. Col. 617-618). Раны на телах святых мучеников Иоанн Златоуст сравнивает со звездами на небе; однако «раны мучеников сияют ярче небесных звезд». «Люди верные созерцают эти раны, демоны же не решаются обратить на них взор, ибо если сделают это, то сразу же лишатся зрения: не могут они выносить исходящего оттуда сверкания» (Иоанн

Златоуст. Восславление св. мученика Юлиана. 2. Col. 669-670). По мнению Амвросия Медиоланского, бесы просят у Христа разрешения войти в свиней (Лк. 8:32) именно потому, «что не могут стерпеть сияния небесного света: болят у них глаза, солнечного света вынести не могут; избирают мрак и покидают свет» (Разъяснение Евангелия от Луки. 6:46 Col. 1680).

Поскольку в высшей реальности видеть — значит и знать, и обладать, то ограничение в зрении означает и ограничение в знании (см. *Знание и незнание*): «Гордые ангелы не видят божественную мудрость, ибо не наслаждаются ею (ea non fruuntur)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XIX, cap. II. Col. 97).

Дьявол — главный «слепой» — ослепляет и человека, уподобляя его в этом смысле себе: «зрителей мира научил ничего не видеть» (Петр Хризолог. Проповедь XCVI: На притчу о плевелах. Col. 470-471). Он «ослепляет (obcaecare) сердца тех, кто начинает ему служить» (Ириней. Против ересей. V, 24, 3.P. 302, 304).

Одержимость предполагает «ослепление ума», в то время как явление святого духа имеет обратное действие — расширения зрения: при явлении демона «человек погружается во мрак — глаз открыт, но душа через него ничего не видит»; и напротив, «и у того, кто удостоен дара Святого Духа, душа освещается и, возвысившись над человеком, он видит то, чего прежде не знал. Оставаясь в теле, душа видит небеса словно в зеркале... Видит он начало и конец мира, и все века, и череду царств» (Кирилл Иерусалимский. Катехизис XVI. О Святом Духе I. XV, XVI. Col. 939-942).

Однако человек все же способен преодолеть эту свою слепоту, в то время как слепота дьявола — окончательна и непоправима; он никогда уже не вернется к свету. «Так затмила его слепота своего греха (erroris sui caecitas), что никогда больше воспоминание о Божием благоволении не поднимет его к свету покаяния» (Григорий Великий. Моралии. Lib. IV, cap. III. PL, 75. Col. 642).

Слепота дьявола, как и слепота грешника, в отличие от обычной физической слепоты, избирательна. Обычный слепой не видит ничего — дьявол, отличаясь наблюдательностью в отношении земных, материальных вещей, не способен видеть высшего, духовного: Бога, его Провидения, его путей. Слепота дьявола не заключена только в нем самом: он не видит не только потому, что сам не способен видеть, но и потому, что невидимые им сущности сами отказывают ему в видении себя, не дают ему права увидеть их.

Вот почему слепота дьявола обладает своего рода иерархией. В материальном мире дьявол необыкновенно зорок: Августин говорит об «остроте чувств (acrimonia sensus)» демонов (Августин. О прорицаниях демонов. Cap. 3. Col. 585), наблюдающих земные приметы, движения светил и т. п. Он также постоянно видит своих слуг — грешников, точно так же как Бог не спускает глаз со своих праведников. «Не хочет тебя видеть Иисус, не хочет обличать, не хочет обвинять, не хотят видеть и ангелы, — обращается Амвросий Медиоланский к грешнику. — Но видит дьявол, который входит с тобой, который вводит тебя, видят слуги его, которые окружают тебя (circumdederunt), чтобы ты не видел ангелов Бога; видит Велиал, видит легион, который теснит тебя: как бы кто ни позвал назад, как бы кто ни удержал» (Разъяснение псалма CXVIII. Col. 1205). Эта

цитата любопытна тем особым значением, какое приобретает в ней метафора зрения. Борьба за душу всецело протекает в области зрения. Отказ Христа от грешника состоит в том, что он «не хочет его видеть»; стремление демонов завладеть душой описано как овладение зрением грешника: они хотят, чтобы грешник их «увидел», и в то же время не дают ему увидеть ангелов, и т. п. Зрение, таким образом, выступает как метафора знания, но также и как метафора причастности и обладания.

Итак, дьявол видит — или, по крайней мере, стремится видеть, — грешников: виденье означает подвластность и обладание. Однако в целом человеческая душа дьяволу темна, недоступна (см. *Знание о незнание*), хотя он и постоянно наблюдает за нами и «по движениям тела и по жестам определяет, что происходит у нас внутри» (Иероним. Комментарии к Евангелию от Матфея. Lib. II, cap. 15, v. 19, 20. Col. 109).

Зато в отношении Бога дьявол слеп абсолютно. Единственный библейский эпизод, рассказывающий о предстоянии дьявола перед Богом (в книге Иова), вызывал естественный вопрос: видел ли дьявол Бога, стоя перед ним? Ответ богословов был единодушен: нет, не видел.

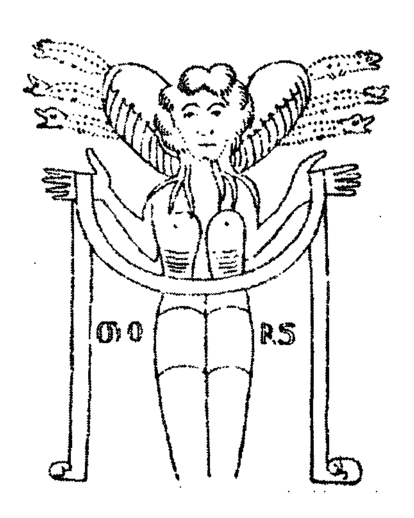
Августин находит глубокий смысл в формулировке: [сатана] «стал пред взором его [Бога] (staret in conspectu eius)» (Иов. 2:1). Не сказано ведь, что «сатана видел Бога» — но сказано что Бог видел сатану. Итак, «не видел дьявол Бога»; но как же он пришел «пред взором его», вопрошает Августин? — и отвечает: «Как слепой пред взором зрячего, которого сам этот слепой не видит» (Августин. Проповедь XII: О том, что сказано в книге Иова, глава I, 6. Cap. III. Col. 101). Ему вторит Григорий Великий: «Пришел [сатана], чтобы быть увиденным, а не для того, чтобы увидеть. Сам был пред взором Господа, а не Господь пред его взором: так слепого, стоящего на солнце, пронзают его лучи, но сам он не видит освещающий его свет» (Моралии. Lib. 2, cap. IV. PL, 75. Col. 557).

Итак, если «духовное зрение» наделяется грандиозными онтологическими возможностями (видеть — значит быть причастным бытию, существовать на своем месте в нем), то «слепота», напротив, служит метафорой неучастия дьявола в бытии, в наслаждении взаимным лицезрением, которое, как общая духовная трапеза, связывает Бога, ангелов и communio sanctorum.

СМЕРТЬ

Наличествуя неким образом в мире, дьявол в нем не соучаствует — и, следовательно, не существует: «Все соучаствующие в сущности (μετέχοντες τοῦ ὄντος) — а соучаствуют в ней святые — по праву тем самым существуют; те же что бегут от соучастия в сущности, потому и лишены сущности и тем самым становятся несуществующими» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. II, 7. PG, 14. Col. 135-138). Непричастность дьявола жизни означает его причастность смерти. Дьявол описывается как царь мертвых: «Человекоубийца этот — царь убитых и мертвых, он не годен на то, чтобы быть царем живых» (Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. XX, 21, § 226. PG, 14. Col. 631). Смерть, в опреде-

лении Петра Хризолога, — «супруга дьявола» (Проповедь CXVIII: О смерти и воскресении плоти. Col. 522). Библейский образ «тень смерти (umbra mortis)» (Ис. 22:4) трактовался как аллегория дьявола: «тень смерти — дьявол, который тайно расставляет нам сети, чтобы мы, заблудившись в его туманах, рухнули в пропасть вечной смерти» (Кассиодор. Объяснение псалмов. Псалм XXII, v. 4. Col. 179).



Ангел смерти ("Mors"). Миниатюра из Англо-Саксонского манускрипта (10 в.).

Дьявол бессмертен, как бессмертны и демоны, и грешники, — но это бессмертие не означает жизнь. Григорий Великий описывает пребывание в аду как постоянное, бесконечное умирание, как продленный в вечность момент смерти: «Осужденные вечно умирают, но никогда не уничтожаются смертью... Отданные мстительному пламени, они постоянно умирают, ибо постоянно пребывают в смерти (semper in morte servatur). Смерть не уничтожает его [грешника], ибо если бы уничтожилась жизнь умирающего, то с жизнью прекратилось бы наказание. Для того, чтобы мучаться без конца, он принужден без конца жить в наказании: его жизнь умерла здесь в виновности, теперь его смерть там живет в наказании... Мучается — и не угасает; умирает — и живет; умаляется — и остается; постоянно кончается — и пребывает без конца (finitur semper, et sine fine est)» (Григорий Великий. Моралии. Lib. XV, cap. XVII. PL, 75. Col. 1092).

Сходным образом Татиан описывает состояние демонов: «им не легко умереть, потому что лишены плоти»; и все же они «сами столько раз умирают, сколько раз научают греху своих последователей... Они не будут сопричастны вечной жизни, но в бессмертии будут сопричастны смерти (θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες)» (Татиан. Речь против эллинов. 14. Col. 835-836).

Понятия смерти, жизни и бессмертия не имеют абсолютного значения, но выявляют свой смысл только в соотнесении с онтологической судьбой того или иного существа: смерть и бессмертие человека, с одной стороны, и смерть и бессмертие дьявола — с другой, принципиально различны, потому что различна онтологическая судьба человека и его чужого. Человек причастен Божественному порядку, дьявол чужд ему; поэтому человек и в смерти обретает жизнь, а дьявол в и жизни обретает смерть.

СМЕХ

В описании эмоционального мира демона чрезвычайно важную роль играют, как это ни странно, понятия «смеха» и «радости» (risus, gaudium, laetare). В гомилии Псевдо-Климента демон «радуется (ἥδεσθαι)» мучениям души, преда-

васмой (вместе с ним) очистительному огню (Номп. IX, IX. Col. 247). Сходный мотив — в экзорсизме из древнего галльского миссала, в начальном обращении к дьяволу: ты, что «радуешься (gaudes) обманам, кощунствам, блудодействам, убийствам» (Галльский миссал. Col. 348).

Это кажется странным, если принять во внимание то обстоятельство, что и эмоциональное состояние праведников или обитателей рая нередко также описывается понятием «радости» (gaudium)», в то время как состояние обитателей ада определяется противоположным понятием «печали (tristitia)». В Царстве Божием — «справедливость, мир и радость (justitia, et pax, et gaudium), в царстве дьявола и в аду — «несправедливость, разлад и скорбь (injustitia, et discordia, et tristitia)» (Кассиан. Собеседования. Coll. I, cap. XIII. Col. 497-498); первое полно «радости (laetitiae)», второе — «скорби (tristitiae)» (Книга о трех обиталищах. Cap. I. Col. 831).

Ситуация, как кажется, усложняется еще и тем, что святоотеческие тексты одинаково осуждают и уныние (едва ли не то же, что и «печаль»), и смех.

С одной стороны, монашеские правила запрещают смех (см., например, «Правила», приписываемые Антонию Великому: «Не хвались и не смейся». XLVIII. Col. 1069). Смех осуждается отшельниками в многочисленных эпизодах «Речений старцев». «Увидел некий старец кого-то, кто смеялся, и сказал ему: "Перед Господом небес и земли должны мы будем держать ответ за всю нашу жизнь, а ты смеешься?"» (Речения старцев: De Vitis patrum liber V. Libellus 3, 23. Col. 864).

Однако, с другой стороны, осуждается, и едва ли не в большей степени, печаль, уныние. «"Пастырь" Гермы» посвящает этой теме особое рассуждение. «Печаль мучает Святой Дух», она подобна сомнению. «Облекись в веселость, которая всегда в милости у Господа, и возвеселись. Всякий веселый муж поступает хорошо, и хорошо рассуждает, и презирает несправедливость. Муж печальный поступает плохо, ибо печалит Святого Духа, который даруется веселому человеку... Молитва печального человека не имеет силы, чтобы достичь алтаря Господа... Богу живут те, кто отбрасывают печаль и облекаются в веселье» (Lib. II, mandatum 10, cap. III. Col. 942).

У Евагрия Понтийского упоминается особый «демон уныния» (ὁ τῆς λύπης δαίμων), который «иссушает душу скорбью» (О порочных помыслах. Cap. XIII. Col. 1214). «Уныние» хуже и опаснее дьявола: «Не демон причиняет уныние, но оно придает сил демону и внушает дурные помыслы» (Иоанн Златоуст. К аскету Стагирию, мучимому демоном. Слово II: О том, что уныние хуже демона. 1. Col. 449).

Впрочем, есть и демоны, специализирующиеся на провоцировании смеха — о них пишет Кассиан: «удовлетворенные одними лишь смехом и обманом (de risu tantummodo et illusione contenti), они стремятся скорее утомить, чем навредить...» (Собеседования. Coll. VII. Cap. XXXII. Col.713). В «Житии св. Пахомия» демоны искушают святого забавными «представлениями (phantasma)», стремясь «расслабить, если смогут, его душу смехом (mentem ejus, si possent, in risum forte resolverent)» (Col. 239240).

Итак, смеются и демоны, и отцы-пустынники (ниже мы приведем примеры этого смеха); в то же время в христианских текстах осуждается смех — но осуждается и печаль, уныние.

Однако никакого противоречия здесь нет. В самом деле, смех и печаль присутствуют в судьбах и человека, и демона, — однако «расположены» они внутри этих судеб по-разному, как бы занимают в них разные «места». Принципиально нечеловеческая судьба демона проявляется здесь в том, что он и смеется, и плачет не там и не тогда, где и когда должны смеяться и плакать люди.



Дьявол, радующийся виду душ, отправляющихся в ад. Скульптура собора Сент-Этьенн в Бурже, Франция (12-13 вв.).

В земной юдоли человек должен скорбеть и сокрушаться (dolere) о своих грехах, не впадая, в то же время, в уныние (tristitia) — эти два вида печали строго различаются. В Небесном же Царстве человека ждет радость и смех — аллегорическое толкование Библии, приписываемое Храбану Мавру, определяет этот смех как духовную или небесную радость, отличая его от мирского, земного веселья и смеха: «Смех — это духовная радость (spirituale gaudium), ибо в книге Бытия сказано: “смех сделал мне Бог” (Быт. 21:6), что означает — духовную радость принес мне Бог. Смех — это и мирская радость (laetitia mundi), ибо сказано в Притчах Соломона: “Смех примешивается к страданиям” (Притч. 14:13), ибо веселье мира сего заканчивается печалями. Смех — это небесная радость (gaudium coeleste), ибо сказано в книге Иова: “Пока не наполнятся смехом уста твои” (Иов. 8:21), что означает — пока не наполнятся небесной радостью сердце твое» (Храбан Мавр?. Аллегории ко всему Священному Писанию. Col. 1040). В соответствии с техникой многосмысленного толкования Библии, «духовная радость» и «земная радость» — это моральный (в терминологии данного трактата, «тропологический») смысл понятия «смех»; «небесная радость» — это анагогический смысл того же понятия. Моральный смысл обращен внутрь человеческой души, анагогический — вверх, к Небесному Царству: анагогия учит «о вечных радостях небесной родины (de aeternis supernae patriae gaudiis)» (Храбан Мавр?. Аллегории ко всему Священному Писанию. Col. 849). Идея смеха, таким образом, претерпевает двоякий метафорический перенос: внутрь — в глубину души; и вверх — к трансцендентным небесным ценностям. Итак, в целом смех в трактате обозначает три вида радости: моральная «мирская радость» связана с греховной стороной человека и получает негативную оценку; моральная «духовная радость» и анагогическая «небесная радость» связаны с топиками праведности и спасения и, разумеется, оценены положительно.

В том же духе и Григорий Великий, толкуя вышеприведенный стих из книги Иова, различает «смех тела» и «смех сердца»: «Уста праведных наполнятся смехом, когда их сердца, после плача на чужбине, утолятся вечным весельем... Но это будет не смех тела (risus corporis), а смех сердца (risus cordis). Смех тела родится от разнузданности распутства (de lascivia dissolutionis), смех сердца — от радости спокойствия (de laetitia securitatis)» (Моралии. Lib. VIII, cap. LII. PL, 75. Col. 855-856).

Таким образом, вектор человеческой судьбы направлен от печали и «сокрушения» к вечным радости и смеху. Это ясно сформулировал Августин: земная юдоль — место «не радости, но стенаний; не ликования, но плача. И хотя ликование обитает в наших сердцах, оно еще не в сбывшемся, но в надежде (nondum est in re, sed in spe). Радуемся обещанному, ибо знаем, что обещающий нас не обманет» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм LIV. Col. 629).

Нечеловеческая судьба демона имеет обратный вектор: от смеха и радости к вечному унынию (tristitia) и отчаянию (desperatio). Этим, собственно, и объясняется, что демоны в этом, земном мире постоянно «радуются» и «смеются» (некоторые более поздние богословы, впрочем, отрицали за ними способность радоваться, находя ее несовместимой с плачевным состоянием демонов). Разумеется, главной причиной этой радости являются человеческие грехи, само состояние падения, в котором находится человек: демоны «радуются человеческому злу (gaudent de malo hominum)» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм LIV. XCVI. Col. 1245). Дьявол «насмехался неумеренным смехом над человеческой природой» (Григорий Чудотворец?. Проповедь в день Всех Святых. Col. 1203).

Радуются демоны и тогда, когда им удается нарушить покой, царящий в мире, внести в него смуту и беспорядок: дьявол — «радуется распрям и наслаждается потрясениями» (Исидор Пелусийский. Послания. Lib. I. CLXVII). Смеется дьявол и в моменты, когда подвергает святых старцев искушениям. Так, он изощренно насмехается над св. Иларионом — в те моменты, когда старец внутренне отвлекается от молитвы:

«Молился [Иларион] однажды, склонив голову к земле, и душа его, как это свойственно человеческой природе, отвлеклась от молитвы, и начал он думать о чем-то другом. Тут вскочил ему на спину погонщик [разумеется, речь идет о демоне и создаваемой им *иллюзии* — А. М,] и, ударяя его пятками в бока, а кнутом хлеща по затылку, смеялся (cachinnere) сверху: "Эй, ты, что спишь?", — и спрашивал у него, не устал ли он и не хочет ли ячменя» (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 8. Col. 32).

Невидимые демоны громко смеются, когда им удается ввести в искушение женской плотью некоего монаха, героя Палладия. Женщина в решающий момент ускользает у него из рук, «а в воздухе раздается смех (risus) множества демонов» (Лавсаик. Cap. XLIV. Col. 1147-1148).

Разумеется, эти смех и радость ничего общего не имеют с небесными смехом и радостью. Петр Хризолог строго замечает по поводу январских языческих праздников: «кто хочет шутить с дьяволом, не может радоваться с Христом» (Петр Хризолог. Проповедь CLV: О январских календах. Col. 611). И грешники, и пра-

ведные имеют свою радость, свой смех: однако тот и другой смех — разведены, как разведены космические судьбы демона и человека; оба смеха никогда не сольются в единый хор.

Радость дьявола и вообще любого грешника, разъясняет Августин, лишь усугубляет их грех: «Тот, кто грешит, становится еще хуже, если радуется (laetatur) потере правоты... Радость о потере блага в грехе — знак дурной воли; скорбь об утрате блага в наказание — знак доброй природы» (Августин. О граде Божьем. Lib. XIX, cap. XIII. 2. Col. 641). Греховная радость длится недолго и переходит в вечное стенание, в то время как «сокрушение» праведника, напротив, длится недолго — всего лишь земную жизнь — и переходит в вечную радость. Смех дьявола по поводу наших страданий «длится три дня, плач же вечен» (Григорий Чудотворец?. Проповедь в день Всех Святых. Col. 1203). «Радость мира сего ведет к гибели... Та же радость (gaudium), что в Боге, начинается в этой жизни, но продляется в вечность» (Руфин?. Комментарий на LXXV псалмов. На псалм IX. 3. Col. 679).

По самой сути своей радость демонов отлична от небесной радости: если демоническая радость и смех — проявления вечного беспокойства, которым постоянно охвачены демоны (см. *Беспокойство и покой*), то «радость в Боге» есть проявление вечного нерушимого спокойствия.

В этой связи возникает вопрос о соотношении радости и смеха. Порой смех и радость в равной степени включаются святыми отцами в область небесного царства; при этом земные смех и радость, конечно же, оцениваются негативно. В то же время существует и тенденция в принципе отделять радость от смеха. Характерно в этом смысле рассуждение Леандра Севильского, где радость отделена от смеха очень четко: «Да будет радость души, веселящейся в Боге, спокойна и умеренна... Такая веселость не расстраивает душу безобразием смеха (non perturbat mentem ridendi foeditate), но поднимает душу желаниями к небесному покою» (Правила. Cap. XI: О том, что деве грешно смеяться. Col. 886).

Итак, смех, во-первых, беспокоен — в то время как подлинная радость ведет в царство спокойствия; во-вторых, он безобразен. Леандру удается в нескольких емких словах отделить радость от смеха сразу по двум критериям: спокойствия-беспокойства и красоты-безобразия. Разумеется, вторые члены этих двух оппозиций всецело принадлежат демонической сфере. Подлинная «небесная» радость может внешне быть совершенно спокойной или же выражаться слезами: герой Иеронима заливается обильными слезами (ubertim faciem lacrymis rigabat), ибо «радуется славе Христа и гибели Сатаны» (Житие св. Павла. 8. Col. 23).

И все же существует и представление о том, что духовная или небесная радость имеет соответствие и в некоем духовном или небесном смехе; тем самым смех как таковой (не всякий, разумеется!) не исключается из области праведного христианского поведения. Богословское обоснование этому находилось, в частности, в аллегорическом толковании ветхозаветного образа Исаака. Исаак, с одной стороны, рассматривался как префигурация, прообраз Христа: с Христом его сближала «аномальность» обстоятельств рождения и роль жер-

твы (в истории о несостоявшемся жертвоприношении Авраама). С другой стороны, святые отцы уверенно переводили имя «Исаак» с древнееврейского как «смех». Таким образом, в фигуре Исаака соединялись темы Христа-спасителя и небесной радости и смеха. «Исаак — по-латыни означает "смех" (risus), смех же — знак веселья (laetitia). Но кто не знает, что для всего мира веселье — тот, кто, уничтожив страх и удалив скорбь ужасной смерти, стал искуплением грехов для всех?» (Амвросий Медиоланский. Об Исааке и душе. 1. Col. 501-502). Средневековые изображения обрезания Исаака порой сопровождались надписью, в который контрапунктически сополагались мотивы плача и смеха: «Flet circumcisus Ysaac tuus o Sara risus» — «Плачет обрезанный Исаак, твой, о Сара, смех» (Вирт. P. 254). Исаак — «плачущий смех» — выражает соединение природ в Христе, совместившем в себе страдающего земного человека и радостного царя Небесного Царства.

Не удивительно, что и Христос вполне мог представать средневековому воображению смеющимся — отсутствие в Евангелии упоминаний о его смехе не было для этого препятствием. В греческом сочинении «О делах персидских после рождения Христа» (приписывалось Юлию Африкану) волхвы описывают свое путешествие к новорожденному Христу: они подносят младенцу дары, называя его «Властитель неба, Иисус» — и «от наших ласк и речей младенец возвеселился и рассмеялся (ἐγέλα)» (Col. 107).

Петр Кантор посвящает смеху Христа специальное рассуждение — в главе «О необходимости соблюдать середину во всём» из труда «Слово краткое». В смехе «нужно соблюдать меру (in risu modus servandus est)», пишет Петр; умеренный, сдержанный смех — хороший смех. Так почему бы не допустить, что Христос смеялся хорошим смехом? «Разве Бог не мог никогда хорошо смеяться? (sed nunquid potuit Deus bene risisse?)»; мы ведь видим, что он порой был полон «хорошей веселости (laetitia bona), которую мог проявлять в действии смеха, тем более что он принял на себя все наши недостатки, кроме вины, в том числе и смех, или смешливость (risibilitas), которая дана человеку от природы. Как же в таком случае он не мог им [смехом] пользоваться? Возможно, мог, но не сказано [в Писании], что он пользовался» (Cap. LXVII. Col. 203).

Царству Небесному соответствует и небесный смех. Жан Вирт, анализируя провансальскую «Песнь о святой Вере» («La Chanson de sainte Foy»; XI в.), отмечает, что о смехе здесь говорится дважды, и оба раза — в описании рая. «Я отправляюсь к моему Господу... С ним я буду смеяться и веселиться», — говорит святая; и в самом деле, когда ее душа оказывается на пороге рая, ангелы «уносят ее с весельем и со смехом» (Вирт. P. 89-90). Итак, в раю смеются и ангелы, и праведные души.

Однако и в этой, земной жизни возможны ситуации, когда смех уместен — когда он как бы предвосхищает будущий «небесный» смех. Прежде всего это ситуация перехода в иной мир — смех в монашеской культуре первых веков христианства выражает презрение к покидаемому земному миру и радостное предчувствие Небесного Царства:

«Некий старец умирал в Скифии, и окружили ложе его братья, и провожали его и плакали; он же открыл глаза и засмеялся (risit), и еще раз открыл глаза и засмеялся, и в третий раз сделал то же. Вопросили его братья, сказав: “Скажи нам, авва, почему нам, плачущим, ты смеешься?” Ответил он и сказал им: “В первый раз я засмеялся, потому что все вы боитесь смерти; во второй раз засмеялся, потому что вы не готовы; в третий же раз засмеялся, потому что от трудов ухожу к покою”» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III. 159. Col. 793).

Духовному зрению мучеников в момент смерти открывается вид Небесного Царства, который заставляет их смеяться от счастья. В «Деяниях Карпа, Папила и Агатонисы» (161-180 гг. или 250 г.) мученик Папил улыбается в то время, как палачи его пытают, — ибо «видит славу Господа» (Саксер. P. 102). Этот мотив смеха как ответа на все ужасы мира был глубоко усвоен Средневековьем; в частности, он находит выражение в трактате «Мистическая лоза» (приписывавшемся Бернару Клервоскому): «Обратимся к мученикам. Их пугают — они смеются; их бьют — они радуются; их убивают — они торжествуют победу. Почему же? Потому что ... они уже давно в сердце своем мертвы для грехов, мертвы для мира; они сделались как бы бесчувственны и не могут ощущать ни угроз, ни мук, ни смерти. Что же тут удивительного? Они мертвы» (Cap. III, 8. Col. 641-642).

Наконец, смех уместен и допустим в ситуации встречи с демонами — святому отцу позволено смеяться над демонами, то есть отвечать на их смех своим смехом. Это — не радостный смех предчувствия небесных наслаждений, но злой, высмеивающий смех:

«Говорили об авве Памбе, что он никогда на лице своем не показывал усмешку. И вот однажды, когда захотели демоны заставить его смеяться, привязали они к палке крыло и потащили ее, устроив беспорядок... Увидев это, авва Памба засмеялся. Демоны запрыгали: “Ура, ура, Памба засмеялся”. А он им в ответ: “Я не смеялся, но насмехался (οὐκ ἐγέλασα, ἀλλα κατεγέλασα) над вашей глупостью, ибо вы одно крыло тащите целой толпой”» (Речения старцев, греческий вариант. 13: Об авве Памбе. Col. 371).

Итак, дьявол, смеясь и радуясь, на самом деле никак не связан с миром подлинной радости, которую ему никогда не будет дано испытать. Поэтому конечным определением его эмоционального мира становится *отчаяние*.

СМИРЕНИЕ

Добродетель, противоположная *гордыне*. В системе демонологических представлений смирение — единственное надежное орудие святых в *борьбе с дьяволом*. В соответствии со свойственным средневековому мышлению принципом контрастной симметрии гордыня как первогрех может быть побеждена только чем-то абсолютно обратным — а именно, смирением. Кеносис Христа, его самоумаление в человеке, трактовался как акт смирения. Этому смирению (humilitas) Христа и следовало подражать: «Для того чтобы мы облеклись во смирение, как в некий пурпурный плащ, Господь сказал: “Я же червь, а не че-

ловек, поношение у людей и презрение в народе" (Пс. 21:7). Этим смирением и побеждена гордыня дьявола, чтобы пал он от обратного (ex contraria parte)...» (Кассиодор. Объяснение псалмов. На псалм CXVIII. Col. 891).

В монашеской среде бытовала идея, что никакие аскетические подвиги не могут победить демонов, которые сами ведь — аскеты: они не пьют, не едят, не спят. Единственное истинное средство против них — это смирение.

«Никакое монашеское рвение, никакие бдения, никакие труды не принесут спасения, — но одно лишь искреннее смирение. Был один анахорет, который изгонял демонов, и спрашивал он у них: "Чем вас можно изгнать? Постом?" Ответили демоны: "Мы ведь вообще не едим и не пьем". — "Бдениями?" — Сказали: "Мы снов не видим". — "Уединением?" — "И мы в пустыне обитаем". — "Как же сделать, чтобы вы вышли?" — И ответили они: "Ничем нас не победить, кроме одного смирения"» (Речения старцев, греческий вариант. 6. О матери Феодоре. Col. 203).

В демонологическом мире, где грань между материальным и духовным очень зыбка, смирение способно предотвратить и «материальные» атаки демонов. Однажды «демон восстал против аввы Макария с мечом, желая отрубить ему ногу, но не смог этого сделать из-за его смирения. И сказал ему демон: "Все, что вы имеете, — имеем и мы: одним лишь смирением вы нас превосходите"» (Речения старцев, греческий вариант. 35. Col. 278). Был ли меч, с которым демон напал на авву, «реальностью» или очередным демоническим мороком? Для мира раннехристианских легенд этот вопрос нерелевантен. Реально в этом мире, пожалуй, одно лишь смирение: перед силой подлинного смирения и материальное оборачивается иллюзией, перед слабостью же греха и иллюзия обретает материальную силу.

СМРАД

Уже в Новом Завете праведные и грешники ассоциируются с разными запахами: «для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор. 2:16). Смрад — непременный атрибут *ада* и неизбежный спутник многих демонов, например, Астарота, к которому именно по причине его невыносимой вони нельзя приближаться.

Комментируя евангельский рассказ о вселении бесов (живших до этого в «гробах») в свиней, которые затем бросаются в море и тонут (Мк. 5:12-13), Петр Хризолог остроумно замечает: «Посмотри, где Сатана избрал себе престол. Из гробов переместился в свиней. Зараженный гниением, избирает себе обиталища зловонные и нечистые; наслаждается грязью и нечистотами тот, кто питается зловонием преступлений и грязью пороков. Но таков его адский (tartareus) и ужасный запах, что и природа свиней не смогла его вынести...» (Петр Хризолог. Проповедь XVII: Об одержимом. Col. 245-246).

Мудро поступают те, говорит Вейер (Псевдомонархия), кто, вызывая демонов, держит под ноздрями золотое магическое кольцо, предохраняющее от инфернальной вони. По своем исчезновении демон нередко оставляет невыно-

симый смрад, который держится удивительно долго. Этот мотив, в соответствии с характерно средневековым тяготением к построению симметричных конструкций, находит параллель в сакральной области: святой после смерти оставляет в воздухе приятный аромат. Когда авва Сисой испустил дух, «сделалась словно бы молния, и всё место наполнилось приятным ароматом (repletus est totus locus ille odore suavitatis)» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI. Libell. 3, 6. Col. 1007).

Трудно определить, в какой степени этот запах — прямой результат мерзостной природы демона (ведь до изгнания он мог и не пахнуть), а в какой — его сознательный прощальный жест, на возможность коего указывает, в частности, строка Данте о бесе: «А тот трубу изобразил из зада» (Ад. 21:139). В староанглийской пьесе «Падение Люцифера» (из цикла Ludus Coventriae) бывший верховный ангел, низвергаясь в ад, совершает то же самое непристойное действие — «из страха перед огнем» (цит. по: Рассела, Люцифер, 252). Впервые этот мотив «говорящего» (и, разумеется, воняющего) зада появляется, вероятно, у Григория Турского: дьявол в облике змея, изгоняемый св. Калуппаном из кельи, напоследок «издал нижней частью мощный звук и наполнил келью такой вонью, что уже никем иным нельзя было его счесть, кроме как дьяволом» (Жития отцов. Cap. XI: О святом Калуппане отшельнике. Col. 1059-1060).

Представление самих демонов о запахах вполне соответствует их извращенной природе: приятные запахи их изгоняют, зато привлечь демона можно курением папоротника или вербены. Запрещая ведьмам мыться, дьявол уподоблял их в вышеуказанном отношении самим демонам (по версии одной народной пьесы о Фаусте, последний обещал дьяволу в течение всех 24 лет договора не мыться и не причесываться — Пьесы о Фаусте, 186).

СОБАКА

Одно из обличий демона. В «Житии св. Андрея» из «Золотой Легенды» Якоба Ворагинского рассказывается о «семи демонах», которые, засев на дороге к Никее, убивали всех проходящих там путников. Когда апостол Андрей приказал этим демонам придти к нему, они явились «в обличии семи собак». Апостол приказал им прекратить убийства и изгнал их из Никеи; однако вскоре после этого, прибыв в другой город, узнал, что там только что был задушен «семью собаками» некий юноша. Апостол осознает, что семь собак — все те же демоны, изгнанные им из Никеи, и воскрешает юношу.

См. также *Животные и дьявол.*

СОЗДАТЕЛЬ

См. *Мастер.*

СТИХИИ И ДЕМОНЫ

См. *Воздух, Огонь, «Первый земной».*



"Как одна благородная дама лежала на смертном одре, и две маленькие черные собачки к ней прибежали и лизали ей рот и губы, так что они стали черными, как уголь". А. Дюрер, иллюстрация к "Книге рыцаря" Ж. де ла Тур-Ландри (1493).

СТРАХ

Один из наиболее часто повторяемых заветов демонологов состоит в том, что демонов нельзя бояться: устрашившийся их тем самым попадает в их власть. Обоснование этого тезиса почерпывалось в Священном Писании. Христос многократно призывал своих учеников избавиться от чувства страха. «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Под «убивающим тело» средневековые экзегеты понимали дьявола; тот же, кто может погубить «и душу и тело», — разумеется, сам Бог.

В разъяснении Кириллом Иерусалимским раннехристианского обряда крещения указывается на то, что произносимые крещаемым слова отречения от Сатаны предполагали и отказ от страха перед дьяволом: «"Отрекаюсь от тебя, Сатана", от тебя, злобного и ужаснейшего тирана. Больше, говоришь ты, не боюсь твоей силы: ее разрушил Христос, ставший моим сопричастником по крови и плоти» (Мистагогический катехизис I, 4. Col. 1070).

«Демонов нужно не бояться, а остерегаться — cavendos esse daemones, non timendos», — бросает крылатую фразу в одной из своих проповедей равеннский архиепископ Петр Хризолог (Проповедь XVI. Col. 240). Другую афористичную заповедь на ту же тему дает Амвросий Медиоланский: «Бойся не силы дьявола, а немилости Бога — ne potentiam diaboli magis timeas, quam divinitatis offensam» (Разъяснение Евангелия от Луки. 7:115. Col. 1728).

Запрет на страх имел по крайней мере два логических обоснования. Человек в своей борьбе с дьяволом имел в лице Бога непобедимого помощника: он сражался с дьяволом, по сути дела, силой Бога. Убояться дьявола означало усомниться в силе Бога — следовательно, страх перед дьяволом означал богоотступничество. Правильная же линия рассуждения и поведения многократно прочерчивалась в раннехристианских текстах — например, в трактате «О келье» египетского отшельника Павла из Таммы: «Не бойтесь демонов, — увещевает Павел монашескую братию. — Я сам вел войну против них в пустыне, и Бог разметал их своей любовью, а не моей силой. Что касается меня, то я слаб и бессилен; силен один лишь Бог. Так что не бойтесь их, ибо они бессильны перед Богом» (108-116).

Совершенно в том же духе рассуждает и «"Пастырь" Гермы», один из самых ранних текстов христианского богословия: «Боясь Господа, ты будешь творить только благо. Вот страх, которым надо бояться, чтобы обрести спасение. Дьявола же не бойся; боясь Господа, ты его победишь, ибо силы в нем нет. В ком же силы нет, того бояться не нужно» (2:7. Col. 930).

С этим обоснованием запрета на страх тесно соседствовало другое, исходившее из тезиса о *попущении*. Дьявол способен лишь на то, что попускает (разрешает) ему Бог. Нет смысла бояться дьявола, поскольку все его дела предусмотрены Божественным планом. «Не нужно бояться того, кто может делать лишь то, что ему разрешено. Лишь той силы нужно бояться, которая разрешает врагу неистовствовать, так что и неправедная его воля служит праведному суду» (Григорий Великий. Moралии. Lib. II, cap. X. Vol. 75. Col. 564).

Оба рассуждения приходили к одному выводу: бояться следует одного лишь Бога. Можно, пожалуй сказать, что в раннехристианской культуре понятие страха раздваивалось, распадалось на два совершенно различных концепта. «Высокий» страх — страх Божий — был связан с верой, добродетелью, устойчивым бытием и обозначал линию поведения, ведущую к спасению; «низкий» страх — страх перед демонами — напротив, свидетельствовал о неверии, греховности, о потере почвы под ногами и вел к гибели.

Побеждая страх перед демоном, человек тем самым уже побеждал и самих демонов. Когда св. Иларион оказывается перед «бактрийским верблюдом огромного размера», впавшим в бешенство и раздавившим множество людей, он побеждает это дьявольское порождение очень простым способом: «Преградил ему путь и сказал по-сирийски: "Не испугаешь меня, дьявол, громадностью своего тела (tanta mole corporis): ты ведь один и тот же что в лисичке (in vulpecula), что в верблюде". И встал с воздетой рукой. Зверь же, подступив к нему в ярости и как бы собираясь его пожрать, вдруг упал: склонив голову к земле, он удивил всех присутствовавших тем, что такое бешенство сменилось вдруг такой кротостью» (Иероним. Житие св. Илариона-пустынника. 23. Col. 40).

Феномен зеркальности демона — его зависимости от состояний, мыслей и поступков того человека, на которого он был ориентирован (см. *Демон: Демон как обратное отражение человека*), — проявлялся и в ситуациях страха. Если человек переставал бояться демона, то демон начинал бояться человека:

демон и здесь был зеркалом человека, отображавшим его — как и настоящее зеркало — в перевернутом (относительно оси симметрии) виде. Иначе говоря, побежденный страх перед демоном не исчезал, но перетекал в самого демона: как говорится в одной из проповедей, приписываемых Августину (где автор уговаривает паству не бояться разбушевавшегося одержимого), «святые и совершенные мужи не только не боятся демониаков (daemoniacos non timent), но сами вызывают у них, и даже у самих демонов, великий страх и трепет (cum grandi tremore timentur)» (Августин?. Проповедь CCCXIV: О вырвавшемся демониаке. Col. 2347).

Эта своеобразная диалектика страха отразилась в раннехристианском представлении об этимологии самого слова «демон»: слово это, по мнению Евсевия Памфила, произошло от «δειμαίνω» («бояться, пугать»), «то есть, они [демоны] боятся и одновременно пугают» (Евсевий Памфил. Евангельское приготовление. Lib. IV. cap. V. Col. 247).

О страхе демонов перед теми, кто отказывается их бояться, мы читаем в ранних описаниях мученичеств святых. Перпетуя и Фелицитата идут в амфитеатр, где их ждет казнь, «как на небеса, веселые, исполненные достоинства; охваченные не страхом, но радостью». На арене Перпетуя первым делом «собрала фибулой распущенные волосы: ведь недостойно мученика принимать страдания с распущенными волосами; не должен он в своей славе выглядеть скорбящим (non enim decebat martyrem dispersis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur)». Смерть Перпетуи описана как добровольная: она «сама направляет неверную руку гладиатора-новичка себе в горло». Дьявол, смертельно боящийся Перпетуи, не в силах ее убить. «Женщина иначе не могла быть убита, как по своей воле, ибо нечистый дух боялся ее (quia ab immundo spiritu timebatur)» (Страсти святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты. Cap. VI. Col. 54-57).

СУККУБ

См. *Инкубы и суккубы*.

ТАНЦЕВАЛЬНАЯ ОДЕРЖИМОСТЬ

К проявлениям демонической *одержимости* причисляли своеобразную танцевальную лихорадку, случаи которой не раз фиксировались в средневековой и ренессансной Европе. Человек или целые группы людей (порой даже все население города или местности) внезапно, под влиянием неясных причин, испытывали неодолимое желание танцевать; массовый танец был заразителен и распространялся наподобие эпидемии. Некоторые свидетельства напрямую связывают такой танец с распоряжением дьявола: так, ведьме Жанне Тайетру (казнена в 1599) дьявол приказал «Прыгай! Прыгай!» (Saute! Saute!), — и она тотчас пустилась в пляс (Коллен де Планси, 649). Цезарий Гейстербахский (Диалог о чудесах, 169) рассказывает о том, как «некая бедная женщина из Гасло внезапно принялась танцевать со словами: "Вот сейчас я вытанцую из власти Бога и втан-

Одержимый ведьмак танцует на голове. Голландская гравюра 1725 г.



цую во власть Дьявола"; в тот же момент дьявол подхватил ее и ... унес за далекие леса».

Одна из наиболее масштабных танцевальных эпидемий имела место в Льеже в 1374 г., когда, по случаю освящения местного храма, огромные толпы людей со всей Верхней Германии, а также с Рейна и Мааса стали стекаться в Утрехт, а затем в Льеж; полуобнаженные мужчины и женщины с венками на головах танцевали, держась за руки и высоко подпрыгивая; танцы сопровождались песнями, в которых упоминались «имена демонов»; возбуждение заканчивалось падением на землю и конвульсиями. На протяжении сентября и октября многотысячные толпы танцующих все росли, так как из Германии прибывали все новые танцоры. Власти считали танцоров одержимыми и лечили их экзорсизмами и наложением столы (Роскофф, II, 354).



Велиал танцует перед Соломоном. Из "Книги Велиала" Якоба Терамского (Аугсбург, 1473).

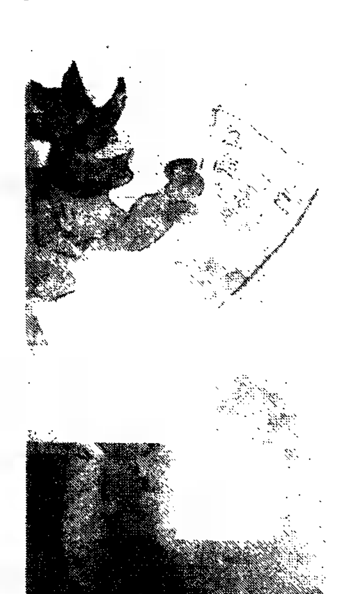
К XIII в. относится история о «танце святого Ги» — танцевальной эпидемии, имевшей место в Эхтернахе (Люксембург): ее причину усматривали в якобы одержимом дьяволом деревенском скрипаче, который был приговорен к повешению и, дабы избежать смерти, вызвал своей игрой в жителях города неодолимое желание танцевать; сообщается, что участники непроизвольного массового танца имели также видения (Коллен де Планси, 195). (И поныне в Эхтернахе ежегодно проводятся танцевальные процессии в честь св. Виллиброрда, основавшего в 698 г. бенедиктинский монастырь, вокруг которого вырос город).

С другой стороны, Соломон, почитаемый с древнейших времен за умение повелевать демонами, заставлял их танцевать перед ним (Таргум II к книге Есфирь); *Велиал*, обвинитель в процессе дьявола против Бога, чтобы склонить судью-Соломона на свою сторону, танцует перед ним. Очевидно, отношения человека и демона могут быть обращены таким образом, что уже сам демон может оказаться одержимым танцем.

ТУТИВИЛЛ

(Tutivillus). Демон-писец, пародирующий соответствующего ему ангела-писца. Представление о таком демоне навеяно Апокалипсисом с его «книгами жизни»: «и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Откр. 20:12). В книгах жизни записаны праведные дела и грехи; первое записал ангел, а второе — демон. Идея демона-писца существовала со времен раннего Средневековья, однако особое имя для него — Тутивилл (означает: пустяк, ничто) появляется в XIV в. в разнообразных формах («титивилл», «титувилл» и т. п.) (Дженнингс, 14-17). Это имя восходит, возможно, к комедии Плавта «Казина» (II, 5), где имеется слово titivillitio в смысле «ничтожность, пустяки»; этимологии производят его также из textivillitium (гнилая нить), или из vitilitigare (в средневековой латыни: ябедничать, придираться к мелочам), или из titillare (прельщать, искушать) (Дженнингс, 3-41).

Тутивилла видят обычно в одной из двух ситуаций: он либо сидит в храме и записывает в свой свиток пропущенные и искаженные слова священной службы или празднословие прихожан; либо тащит куль с пропущенными или искаженными монахами словами.



Демон со своим рукописанием. Позднесредневековая роспись в церкви в Сауво (Sauvo), Финляндия. Фото из Архива печатных документов и фотографий, Хельсинки.



Тутивилл в виде дракончика (в нижнем правом углу) и грешники на ветвях древа смерти. Фрагмент рисунка с изображением "древа смерти". Манускрипт 14 в. (библиотека Бодли).

Кардинал Жак де Витри (ок. 1180—1240) в «Простонародных проповедях» рассказывает о встрече с демоном-писцом (не называя его по имени): «Я слышал, как некий благочестивый человек, находясь на хорах, увидел дьявола с тяжелым кулем на спине. Когда он приказал демону рассказать, что он несет, дьявол ответил: "Это слоги, слова и стихи псалмов, которые клирики в заутрене украли у Бога; ты можешь быть уверен, что я бережно сохраню их для обвинения этих клириков"» (Жак де Витри, 6). В другой истории того же Жака де Витри священник во время службы видит дьявола, пытающегося зубами растянуть лист пергамента; когда священник спросил его, зачем он это делает, дьявол ответил, что пытался записать все празднословие, которым прихожане нарушают торжественность службы, но ему не хватило места на листе; потрясенный священник рассказывает об этом пастве, люди в порыве раскаяния начинают молить Бога о милосердии, а дьявол — стирать свои записи с листа,

так что тот в конце концов оказывается пустым (Жак де Витри, 10). Иногда, пытаясь растянуть или разорвать надвое пергамент, демон теряет равновесие и падает, вызывая смех присутствующего священника или святого. Пользовалось популярностью двустишие о Тутивилле:

Fragmina verborum (psalmorum) Tutivillus colligit horum
Quibus die mille vicibus se sarcinat ille.

Тутивилл собирает фрагменты слов (псалмов),
которыми нагружается за день по тысяче раз.

Фреска церкви св. Григория в Рейхенау (XIV в.) изображает двух болтающих женщин и четырех демонов, записывающих за ними на одном свитке пергамента в четыре руки (художник, видимо, хотел сказать, что один демон с этой работой не справился бы) (Дженнингс, 33). Тутивилл имел вид обезьяны «ужасной и безобразной» (Винсент Бове, Великое Зерцало, VII, 118, цит по: Дженнингс, 35); иногда изображался в виде дракончика.

Легенда о Тутивилле, отдающая демону право на запись человеческих дел и слов, без сомнения, включена в круг представлений об общей связи дьявола и письма: в одной средневековой легенде Сатана, решив стать писателем, вызвал гнев Бога и был свергнут с небес; с тех пор Сатана диктует смертным произведения, которые он сам хотел бы написать (Рудвин, 85). Дженнингс предполагает, что эта легенда (и подобные ей, связывающие с дьяволом писательскую деятельность) могут восходить к легенде о демоне-летописце человеческих грехов и празднословия (Дженнингс, 34).

УТЕШЕНИЕ ДЕМОНОВ

Если дьяволу в его обреченности и доступно некое утешение, то оно состоит в том, чтобы навечно задержать человека рядом с собой (преградив ему путь вверх, к закрытому для дьявола небу), превратить его в «товарища по несчастью». Падшие ангелы, «чтобы иметь утешение в своей гибели, занялись губительством людей..» (Лактанций. Краткое изложение божественных установлений. Cap. XXVII. Col. 1035).

Раннехристианским монахам видится такой — то ли демон, то ли бессмертный грешник, наподобие вечного жида, — бродящий по пустыне в поисках того, кто разделит с ним его судьбу. Некий еще в миру сильно согрешивший монах рассказывает о подобной встрече: «Увидел я некоего мужа, как бы эфиопа, в набедренной повязке, который говорит мне: "Я и ты — мы осуждены на одно наказание". А я ему: "Ты кто будешь?" Отвечает: "Я тот, кто ударил в челюсть Создателя всего, Господа Иисуса Христа во время его Страстей"» (Иоанн Мосх. Луг духовный. Cap. XXX. Col. 2878, 2879).

Утешение демонов — товарищи по несчастью, в роли которых они хотели бы видеть людей. Так в демонологических текстах появляются понятия «сообщничества», содружества, утешения (socius, consortium), даже «единокровности»: «Человек, отступивший от Бога, дичает настолько, что врага считает своим единокровником (consanguineum) и без страха бросается в бездо-

койство, человекоубийство и скупость...» (Ириней. Против ересей. V, 24, 2. SC, 153. P. 298).

Разумеется, все эти понятия в области отношений с дьяволом отчуждаются от своего «естественного» значения, приобретают некий гротескно-пародийный характер. Никакой близости к демону, никакого сочувствия к нему и товарищества с ним быть не может. На самом деле дьявол пытается преградить человеку его онтологический путь вверх, который закрыт ему самому, — преграждение небесного пути соседствует с попыткой сделать человека своим сообщником: «Многочисленными и многообразными кознями дьявол стремится закрыть и утаить путь небесного странствования; он непрерывно прилагает усилия, чтобы притянуть к себе обманом или насильно как можно большую толпу несчастных» (Фульгенций. Об отпущении грехов. Cap. VI. Col. 531). Люцифер «всех отгоняет от небесного пути; ... желает иметь общие с людьми нечестие и помрачение ума» (Григорий Назианзин. О существах, наделенных разумом. 56. Col. 443-444).

Преградить человеку путь вверх — значит удержать его рядом с собой. Дьявол, как это ни странно, пытается сделать человека равным себе, устранить существующую между ними чуждость; он, в сущности, первый поборник идеи равенства: ведь он, как подчеркивает Августин, не будет в вечности властвовать над грешником, но будет наказан вместе с ним. Демоны «радуются человеческому злу»; «но кого же они ищут? Не тех, над кем будут властвовать в вечности, но тех, с кем будут наказываться в вечности... Но тот, кто заживо горит, разве горит слабее, если горит вдвоем? Разве меньше умирает, если умирает вдвоем? ... Тот, кто умирает со мной, не может сказать, что он меньше умирает (non se minus moriturum dicens), но он имеет утешение в несчастье другого...» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм XCVI. Col. 1245).

Дьявол пытается перестать быть чужим человеку — но человек должен оставаться ему чужим, чтобы сохранить вектор своего онтологического движения — вверх, к небу, но не вниз, к аду.

ХОЛОД

См. *Демон: Природа демонов: Холоден или горяч?*

ЦАРСТВО ДЬЯВОЛА

В мире есть лишь один порядок (ordo, в терминологии Августина) — порядок Божественного чиноустройства. Дьявол — *разрушитель порядка*, он ассоциируется с хаосом и неустроенностью и сам пытается внести в мир хаос и неустроенность. В то же время попытки представить себе такое абсолютно неустроенное, хаотичное, беспорядочное существо сталкивались с серьезными трудностями (хотя средневековая *иконография дьявола* небезуспешно работала в этом направлении). Кроме того, присущее средневековому мышлению тяготение к симметрии заставляло искать в дьявольской сфере некое обратное подобие Царства Божьего. Так возникало представление о дьявольском анти-

царстве, устройство которого было по-своему логичным и упорядоченным, — представление, которое парадоксально уживалось с образом дьявола как врага и разрушителя всякого порядка.

Уже в таком раннем христианском тексте, как гомилии Псевдо-Климента, появляется удивительное выражение «порядок, гармония зла (τοῦ πονηροῦ ἁρμονία)», связанное с дальнейшим рассуждением о двух мирах, созданных Богом, — злом земном мире и благом вечном мире. «Тут говорит Петр: выслушайте истину об истинном порядке зла. Бог для двух царств учредил два века: царству зла он назначил нынешний век, который пребывает недолго и быстро проходит; благому же царству он обещал отвести мир грядущий, великий и вечный»; одно царство — на земле, другое — на небе (Гомилия XX. Col. 447, 450).

В дальнейшем это царство зла разными авторами будет по-разному определяться: иногда оно будет отождествляться с земным миром (или с адом), иногда — выделяться в какую-то особую специфическую область (область — в буквально-географическом или в переносном, аллегорико-метафорическом смысле). Эта специфическая область, в свою очередь, порой будет пониматься наивно-конкретно, как некая географическая реалия («государство» дьявола — «Вавилония, где не почитают Бога»; Кассиодор. Объяснения псалмов. На псалм XLVII. Col. 336), а порой — как моральная аллегория, обозначающая совокупность грешников («сообщество, consortio, грешников — храм и государство дьявола»; Беда. Аллегорическое объяснение книг Ездры и Неемии. Col. 816).

Как бы ни понималось это царство (или государство) дьявола, общая его идея проявит замечательную живучесть. Мир зла упорядочен в форме некоего государства — это значит, что он обладает некоторой собственной, как смело определил автор псевдоклиментовских гомилий, «гармонией». У Палладия демоны сами говорят о своем «порядке» (ordo) в который неминуемо вовлекается всякий грешник; некоему юноше, оплакивающему свои грехи, они говорят: «Ты наш, ты включен в наш порядок (in nostrum ordinem es relatus), совершал ты всяческое нечестие» (Лавсаик. Cap. XLV. Col. 1148).

Много веков спустя Фома Аквинский, рассматривая вопрос об «упорядочении (ordinatio) дурных ангелов», будет говорить о «согласии демонов (concordia daemonum)», которая происходит не из «дружбы, которую они имеют между собой» (amicitia quam inter se habeant — т. е. все-таки имеют между собой дружбу!), а из их «общего нечестия (ex communi nequitia)» (Сумма теологии. Pars 1. qu. 109, a. 2).

Идею об упорядоченности демонов в довольно осторожной форме излагает уже Кассиан. За каждый грех отвечают определенные демоны (не то чтобы все демоны внушали все пороки); таким образом, «следует думать, что нечестие демонов упорядочено (ordinata)», в нем выдерживается определенный «порядок (ordo)». Однако Кассиан подчеркивает, что настоящий порядок и разумность «может существовать лишь среди благих и честных», ибо сказано в книге Притч Соломоновых: «Ищешь мудрости среди дурных, и не находишь» (Притч. 14:6). Откуда же тогда берется порядок среди демонов? Им приходится соблюдать некий порядок в их нападках на человека потому, что человек не

"Люцифер как Сатана" в аду на троне, на руках он держит Антихриста. Миниатюра из энциклопедии "Сад утех", составленной аббатисой Геррадой (ум. 1195 г.).



может быть искушаем всем сразу: «В человеке, который расслаблен смехом, нельзя одновременно вызвать гнев» (Кассиан. Собеседования. Coll. VII, cap. XVII-XIX. Col. 691-694).

Итак, упорядоченность, «гармония» зла (гармония, как видим, весьма относительная и, так сказать, вынужденная) обретает форму конструкции, симметрично обратной Царству Божьему, — конструкции некоего дьявольского анти-царства. Аргументы в пользу такой симметрии вычитываются из текстов Священного Писания. Систему из подобных симметричных конструкций выстраивает, например, Тихоний Африкан: «высокие горы» — это «тело дьявола», много есть «дурных гор», ибо сказано в псалме: «дрогнули и подвиглись основания гор, ибо разгневался Бог» (Пс. 17:8); но есть, разумеется, и «хорошие горы»: «ведь и тело Господа, то есть Церковь, названо горой» (имеется в виду гора Сион) (О семи правилах. Правило VII. Col. 57). Плетение таких строго симметричных аллегорий, при некоторой своей наивности, способствовало созданию величественного богословского сооружения — системы Двух Градов, нашедшей высшее выражение у Августина. У Августина разделение этих двух государств совпадает не с разделением на земной и небесный мир, но с разделением людей на грешных и праведных: «Два государства — одно грешных, другое святых — существуют с начала рода человеческого и пребудут до конца времен; ныне они смешаны телами, но разделены волями (permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae), в судный день они и телами должны быть разделены» (Августин. О катехизации непросвещенных. Cap. XIX. Col. 333).

Мотив обратности анти-царства истинному царству развивается в подробностях, как бы многократно повторяясь: Кассиан и анонимный автор «Книги о трех обиталищах» приводят обширные списки отличительных свойств Небесного Царства, каждому из которых в точности соответствует отличительное свойство анти-царства: справедливости — несправедливость, свету — мрак и т. п. Оба царства имеют своих «правителей», абсолютно обратных друг другу: «Кого же грешники имеют в качестве правителя (rector), если не дьявола? Но и верные не имеют иного правителя, кроме Христа» (Проспер Аквитанский. Толкования псалмов. Псалм CXLI. Col. 405). Оба царства подобны телу, члены которого — соответственно праведники и грешники, а голова — соответственно Христос или дьявол: «Как святые — члены Христа, так нечестивые — члены дьявола (membra sunt diaboli)» (Амвросий Медиоланский. Объяснения XII псалмов Давидовых. На псалм XXXV. 27. Col. 965). Христово царство имеет свою «царицу» — деву Марию; но и дьяволу подыскивается (не слишком удачно и убедительно) обратно симметричная Богоматери аллегорическая царица — смерть, «супруга дьявола (diaboli conjux)» (Петр Хризолог. Проповедь CXVIII: О смерти и воскресении плоти. Col. 522).

Два царства охватывают весь мир: нельзя оставаться нейтральным и не входить в одно из этих царств; отделиться от Бога — значит автоматически примкнуть к дьяволову анти-царству. «Еретик отделяется от Бога живого и истинного и присоединяется к дьяволу и ангелам его» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III. 21. Col. 752).

Представление о дьявольском антицарстве обретает жизнеподобие в многочисленных видениях, монашеских рассказах и т. п. Демоны являются людям в торжественном шествии, их предводитель имеет все атрибуты царской власти. Так, Кассиан рассказывает историю о некоем брате, которому удалось увидеть ночью торжественное шествие и собрание демонов:

«Вдруг он увидел, как со всех сторон стали стекаться отряды (caterva) бесчисленных демонов, которые шествовали в бесконечном множестве, образуя длиннейший порядок (ordine longissimo), причем одни шли впереди своего предводителя (princeps), а другие — после него. Этот предводитель, который был и больше других, и ужаснее видом, воссел на престол (solium), как в неком высочайшем судилище». Далее демоны начинают отчитываться перед предводителем в своих успехах; наибольших похвал удостаивается тот из них, кому после пятнадцати лет трудов удалось совратить особо стойкого монаха — заставить его жениться: рассказ этого демона вызывает всеобщую радость (gaudium) (Кассиан. Собеседования. Coll. VIII, cap. XVI. Col. 749-750).

Вся эта система представлений переходит в более позднюю, постсредневековую демонологию. Так, Шпренгер и Инститорис (114-116), трактуя упоминание о чешуе Левиафана в книге Иова («крепкие щиты его — великолепие; они скреплены как бы твердою печатью; один к другому прикасается близко, так что и воздух не проходит между ними» — Иов. 41:7-8), видят здесь олицетворение демонических полчищ с присущим им порядком, который с несомненностью свидетельствует и о наличии в царстве демонов иерархии — «различия в по-

рядке и образе действий»; и после Страшного суда, где совершится окончательное наказание демонов, у них сохранится «известная иерархия и порядок в несении наказаний».

Если богословие не вдавалось в подробные описания «дьявольского града», то и фольклор (в том числе народные книги, подобные книге о Фаусте), и магическая литература заклинателей этими описаниями изобиловали, создавая картину весьма утомительного разнообразия, где названия адских областей, имена и должности адских руководителей и чиновников варьируются до бесконечности. Сквозные мотивы этих описаний — исключительная организованность адского государства и присущий ему милитаристский характер. О строгом порядке, царящем в инфернальном мире, свидетельствует Фаусту вызванный им Мефостофиль: «Среди нас существует точно такое же правление и владычество, как на земле. Мы имеем своих правителей и слуг, каковым я и являюсь» (Фауст, 40). Мефостофиль также рассказывает Фаусту о «десяти правителях и княжествах» адского мира (Lacus mortis — Озеро смерти; Stagnum ignis — Болото огня; Terra tenebrosa — Сумрачная земля; Tartarus; Terra oblivionis — Земля забвения; Gehenna; Herebus — Эреб; Barathrum — Преисподняя; Styx; Acheron), называет четырех князей краев света (Люцифер — на востоке, Вельзевул — на севере, Велиал — на юге, Астарот — на западе). «И это княжество [включающее и нашу землю, над которой дьявол пока властен] пребудет до божьего суда» (Фауст, 48). Картину (вероятно, пародийную) инфернального государства, над которым владычествуют 68 вождей, нарисовал и Вейер в трактате «Псевдомонархия демонов».

ЦВЕТА ДЬЯВОЛА

Облик дьявола — так, как он описан и в средневековых легендах, и в показаниях ведьм, — нередко окрашен в какой-либо один тон (см. *Обличья дьявола*). Так, святому Винивалу он является «как бы прокопченным» (Деяния святых, 3 марта), святой Колете — в виде «совершенно красного человека» (Деяния святых, март, т. I, гл. 16, с. 572). Наиболее характерный цвет дьявола — черный (в иконографии — с IX в., после того как в Штуттгартской псалтири он, вероятно, впервые был изображен черным, а не в других темных тонах; в словесных же текстах — гораздо раньше). Эта окраска мотивируется как физически (дьявол покрыт копотью ада, откуда он явился), так и метафизически (свойства «ангела света», Люцифера, после его падения перешли в свою противоположность; свет, которым он был осиян, обратился в тьму). Черна либо сама кожа дьявола (откуда мотив *негра* или эфиопа), либо его одежда; иногда он предстает черным животным или черным всадником на черном коне.

Если в искусстве раннего Средневековья темные тона дьявола противостоят красным тонам добрых ангелов — тонам эфирного огня, из которого они состоят, то позднее и самого дьявола все чаще изображают красным, подразумевая этим цветом кровь и адский огонь. Красный — второй по значимости цвет дьявола, цвет крови и огня; дьявол бывает одет в красное либо имеет ог-

ненно-красную бороду. Таков цвет языков адского пламени — но и «красного дракона», упомянутого в Апокалипсисе (Откр. 12:3); в тексте Вульгаты этот цвет определен как rufus — ярко-красный, рыжий. Эта «рыжесть» дьявола, однако, воспринималась, видимо, не как яркий цвет, но скорее как более бледный цвет по сравнению с насыщенным, кроваво-красным. Об этом свидетельствует любопытное аллегорико-колористическое рассуждение из трактата, приписываемого Амвросию Медиоланскому, в котором обсуждается тот самый «рыжий дракон (draco rufus)» из Апокалипсиса:

«Дракон этот обозначает дьявола. Рыжий (rufus) — это такой цвет, который получится, если шафранового, ярко-желтого (croceus) добавишь в кроваво-красный. Подходит ему такой бледный (pallidus) цвет, то есть ярко-желтый с кроваво-красным: ибо, проливая кровь, он вводит смерть: тело же умирающего покрывается бледностью. Правильно сказано, что дьявол имеет цвет смерти, ибо завистью его смерть вошла в мир (Прем. 2:24)» (Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис Cap. XII. Col. 876).

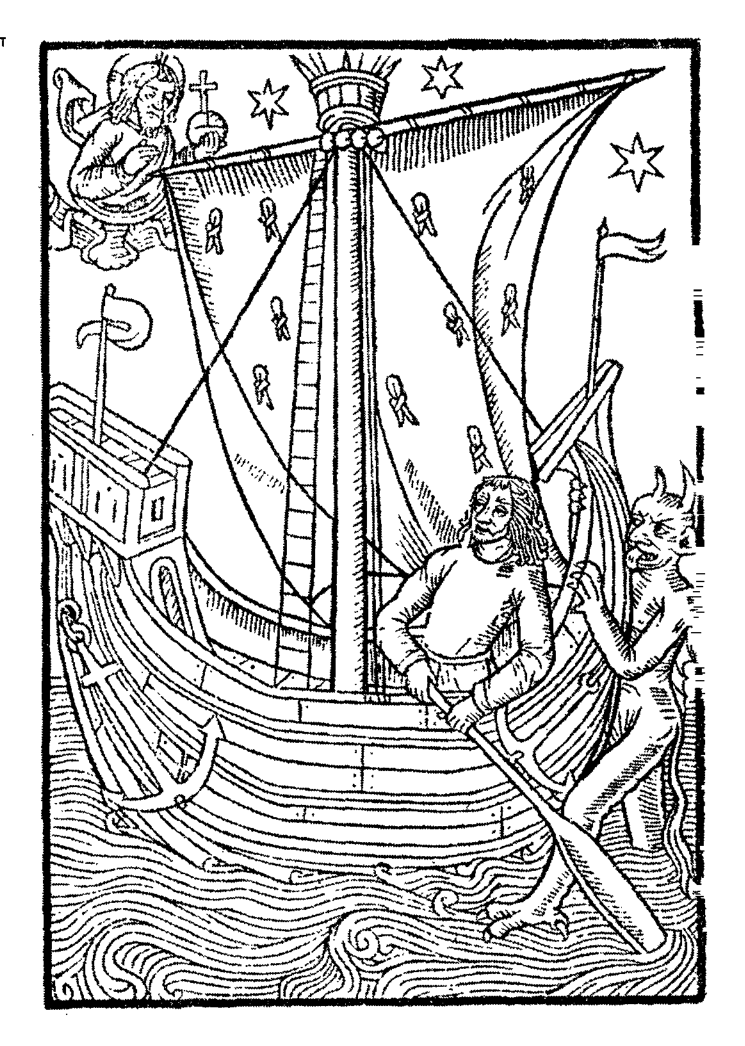
Порой (например, в «Рассказе монаха» из «Кентерберийских рассказов» Чосера) дьявол окрашен в зеленый — традиционный цвет охотничьей одежды, который в данном случае мотивирован типичной для средневековых энциклопедистов метафорой дьявольской охоты за душами. Эрих даже полагает, что «зеленый дьявол встречается чаще, чем красный» (89).

Изредка (например, в самом раннем известном нам изображении дьявола на фреске VI в. в Равенне; см. *Иконография дьявола*) дьявол окрашен в сине-фиолетовые тона — цвет нижнего воздуха, куда были сброшены демоны (см. *Падение ангелов*). На мозаике храма на острове Торчелло близ Венеции (IX-XII вв.) изображен синий дьявол с белыми волосами и бородой. Византийский дьявол, пишет Эмиль Маль, окрашен «в темный фиолет ... восточных ночей» (цит. по: Эрих). «Темно-фиолетовый рыцарь» из булгаковского романа словно бы продолжает этот демонологический мотив.

Иногда дьявол коричневый или мертвенно серый — цвет болезни и смерти, фигурирующий также и в демонологических историях («бледный», pallor, у Цезария Гейстербахского, Диалог о чудесах, 5:2). Чистый желтый цвет не характерен для Сатаны; в желто-коричневый «навозный» оттенок окрашен живот демона в испанском манускрипте апокалипсиса XII в. (Эрих, 89).

Цвета, трех лиц Люцифера Данте (который в других местах «Ада» изображает демонов черными: Ад, 21:29, 23:131, 27:113) — красный, бело-желтый и черный (Ад, 34:39-45) — возможно, связаны с трехцветностью смоковницы, упомянутой в притче Иисуса (Лк. 17:6) и ставшей в богословии многозначным символом. Если св. Амвросий видит в смоковнице символ дьявола, который, как плод смоковницы, сначала чист и бел, затем, при созревании, сияет в своей мощи красным цветом, и наконец окрашивается в черноту греха, то св. Августин рассматривает триколор смоковницы как символ креста; в те же цвета было окрашено и знамя Иисуса. Таким образом, трехцветность дьявольских ликов одновременно и пародирует цвета Иисуса (см. *Остроумие дьявола*), и символически выражает его собственную сущность (Фреччеро).

Бог и сатана соперничают за душу человека, плывущего по морю грехов и пороков. Из книги "Le grant kalendrier et compost des Bergier" (Франция, 1496).



ЧЕЛОВЕК, ХРИСТОС И ДЬЯВОЛ

Христос и дьявол в средневековом сознании — симметричны относительно человека; не случайно они порой представляются как бы двумя ангелами, стоящими соответственно одесную и ошую человека (см. *Личный демон: Два ангела — добра и зла*).

Эта симметричность подчеркивается сходством образов и аллегорических фигур, применяемых к Христу и дьяволу — приемом, который мы уже определяли выше как аллегорическую омонимию:

«И поскольку враг давно кружит, чтобы тебя разорвать (ut diriperet) и поглотить, то с необходимость кружит и Христос, чтобы тебя вырвать (ut eripiat)

и освободить» (Петр Хризолог. Проповедь CLXX: О Христе, принимающем ради нас разные формы. Col. 645).

Симметричная (относительно человека) противоположность Христа и дьявола нашла выражение в речении Августина:
Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem seduxit ad mortem;
ita Christus humilis hominem obedientem reduxit ad vitam.
«Как дьявол гордый человека гордящегося совратил к смерти;
так Христос смиренный человека послушного возвратил к жизни»
(Августин. О Троице. Lib. IV, cap. X. Col. 896).

Это высказывание замечательно своей полной симметрией: оно состоит из двух частей, причем каждому слову в первой части соответствует антоним во второй (дьявол — Христос; гордый — смиренный; смерть — жизнь, и т. д.). Повторяется лишь слово «человек», которое в этой конструкции служит осью симметрии — и синтаксической, и смысловой.

В действиях Христа и дьявола также усматривался своего рода параллелизм. Так, дьявол похитил у Христа одного из апостолов — Иуду; однако и Христос забрал у дьявола одного из его адептов — «благоразумного разбойника». «Ты пляшешь от радости, дракон (tripudiabas, draco), — восклицает Амвросий Медиоланский, — отнял у Христа апостола: однако ты больше потерял, чем похитил, ибо видишь, что разбойник перенесен в рай... Он попал туда, откуда тебя самого низвергли» (Амвросий Медиоланский. Объяснения XII псалмов Давидовых. Псалм XXXIX. Col. 1064).

Не следует, однако, забывать, что симметрия Христа и дьявола для средневекового человека выражала их абсолютную противоположность, их несовместимость во всем. Там, где мы готовы усмотреть рискованный намек на сходство (например, в аллегорической омонимии: Христос — лев, но и дьявол — лев, и т. п.), человек той поры видел лишь доведенный до предела контраст: совмещение Христа и дьявола в одном аллегорическом имени лишь подчеркивало их абсолютную обратность друг другу.

Христос и дьявол несовместны; и прежде всего они несовместны в человеке. Человек, как мы уже видели (см. *Одержимость*), представлялся сосудом, который не может быть пустым: в нем обитает либо дьявол, либо Христос. «Всякий человек, о славнейшие братья, на пиру своего сердца питает либо Христа, либо дьявола» (Августин?. Проповедь CCCXIV: О вырвавшемся демониаке. Col. 2347); «Откуда Христос вышел, туда дьявол зашел (introierat enim diabolus, unde Christus exierat)» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. IV. 61. Col. 1630).

И все же, постоянно подчеркивая их полную взаимную контрастность, их обратность друг другу, святые отцы не забывали об их парности: ведь симметрия, даже и контрастная, предполагает парность. Христос и дьявол — пара при человеке; их функции обратны, но образуют парную систему. Амвросий Медиоланский выражает эту парную обратность смелой метафорой: понимая искупление буквально, как выкуп, покупку, он сравнивает Христа и дьявола с продавцом и покупателем. «Христос нас выкупает, враг продает; этот выстав-

ляет нас на торги к смерти (ille auctionatur ad mortem), тот выкупает к спасению» (Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки. Lib. VII. 114. Col. 1727). И Августин взывает к Христу: «О благой купец, купи нас (О bone Mercator, eme nos)» (Августин. Проповедь СХХХ: О словах Евангелия от Иоанна... Col. 725).

ЧЕЛОВЕК КАК ОБЛИЧИЕ ДЬЯВОЛА

См. *Враг и друг; Дети и демоны; Оборотни и демоны.*

ЧЕРТЫХАНИЕ

Представление о чрезвычайной трудности вызывания демонов, требующего сложного обряда, парадоксальным образом соседствовало в Средние века с верой в то, что дьявол может легко и мгновенно явиться, когда его вызывают непроизвольно. Многочисленные истории об опасности ругательств типа «черт меня побери», которые порой бывали услышаны дьяволом и интерпретированы им совершенно буквально, появляются уже в раннее Средневековье. Так, в «Диалогах» Григория Великого мы находим следующий назидательный анекдот. Стефан, пресвитер провинции Валерии, придя домой, «слуге своему опрометчиво приказал: "Иди, дьявол, разуй меня". В ответ на эти слова ремни его сандалий стали сами развязываться с огромной скоростью, и стало ясно, что ему повиновался сам дьявол, которого он назвал. Увидев это, пресвитер страшно испугался и возопил громким голосом: "Уйди, уйди, несчастный: я не тебя звал, а моего слугу". После этих слов тот немедленно отступил, а ремни так и остались частично развязанными...» (Lib. 3, cap. 20. Col. 259).

Вейер (Об обманах демонов, кн. 2), а за ним и Боден рассказывают о происшествии, имевшем место в Германии в 1551 г.: «некая женщина, которая чертыхалась непрестанно, была унесена дьяволом на глазах всего честного народа» (Боден, кн. 3, гл. 1, с. 137). Сюда же можно отнести и легенды об опрометчивых клятвах именем дьявола; например, немецкую легенду (Роскофф, II, 173) о невесте, которая поклялась обрученному с ней юноше, что, если она выйдет за другого, то пусть дьявол унесет ее прямо со свадьбы, — когда же она и на самом деле шла к венцу с другим, двое дьяволов в обличии всадников унесли ее с собой по воздуху.

В наиболее разработанной немецкой легенде на эту тему дьявол оказывается неожиданно разборчив и, выступая в нередко принимаемой им роли *палача Бога*, отделяет случайные чертыхания от обоснованных. Легенда рассказывает, как некий неправедный судья на пути из кабака встретил дьявола, который сообщил ему, что завтра собирается на рынок, чтобы забрать оттуда в ад тех, кто чертыхнется всерьез. Судья упросил дьявола взять его с собой в качестве советника. На рынки они видели бабу, которая послала к черту свинью, разбившую горшки, мать, пославшую к черту непослушного ребенка, — но дьявол не пожелал осуществить эти чертыхания, как ни упрашивал его жестокий судья. Наконец они встретили старуху-вдову, которая, завидев судью, обрушилась на него с упреками: он, дескать, несправедливо отнял у нее корову, единственный

источник пропитания, и насмехался над ее нищетой. В заключение своей тирады старуха громогласно послала судью к черту, и дьявол согласился с ней: схватив судью за волосы, он взмыл с ним в небо, «как орел с курицей», и исчез (Роскофф, II, 175).

ЧИНЫ ДЕМОНОВ

См. *Иерархия демонов.*

ЧУЖОЙ

Одно из аллегорических именований дьявола в патристике. Практически все упоминания о «чужом» и «чужих» в Вульгате, кто бы там ни имелся в виду на самом деле, переосмысляются как упоминания о дьяволе или демонах. Так, для Григория Великого строка псалма «чужие восстали на меня, и сильные ищут души моей» (Пс. 55:3) трактует о демонах: «кого еще назовем чужим (alienus), если не ангела-отступника»? (Моралии. Lib. XII, cap. XXXVI. PL, 75. Col. 1005).

Это именование затрагивает самое сущностное отличие демона от человека: человек — «свой» в Божественном миропорядке; демон в нем — чужой. В определении Августина, демоны — «чужие» Божественной справедливости (justitia) (О Граде Божием. 8, 22. Col. 246). Однако демон — «чужой» и человеческой душе, которую он может захватить. Демон, терзающий энергумена, определяется как «чужой дух» в греческом экзорсизме V в., который прежде приписывался Клименту Римскому: «Единородный Боже, Сын великого Отца, упрекни дурных духов и освободи творения рук твоих от силы чужого духа (ἐκ τῆς τοῦ ἀλλοτρίον πνεύματος ἐνεργείας)» (Апостольские установления. Lib. VIII, cap. VII: Молитва за энергуменов. Col. 1079, 1082). Монашеский завет гласил: «Будь стражем своего сердца, дабы не вошел в него кто-нибудь чужой (τις ξένος)» (Иоанн Мосх. Луг духовный. Cap. CX. Col. 2974, 2975).

ШУМ

Одно из проявлений присущего демонам постоянного беспокойства (см. ***Беспокойство и покой***) — их пристрастие к шуму. Явление демонов, как правило, сопровождается страшным грохотом и другими шумами; сами демоны имитируют звуки всевозможных животных. Амвросий Медиоланский, толкуя строку из псалма «Пусть шумят, воздымаются воды их» (Пс. 45:4), сопровождает ее остроумным комментарием: «Шумят воды — то есть нечистые духи, когда они волнуются, видя творения Бога и страшась, что спасительное пришествие Господа приблизит их суд... Дьявол ищет шума, Христос — тишины» (Объяснения XII псалмов Давидовых. На псалм XLV. Col. 1138).

ЭКЗОРСИЗМ

От греческого ἐξορκίζω — «обязывать клятвой», «заклинать». Акт изгнания демона или демонов из тела одержимого. В роли последнего мог выступать не

только человек, но и животное, и даже неодушевленный предмет: так, на немецкой картине XV в. (круг Мартина Шонгауэра; ГМИИ), изображающей Марию Магдалину и Иоанна Евангелиста, последний изгоняет благословением яд из чаши с вином, — яд выходит из чаши в обличии змея. Древние галльские экзорсизмы, озаглавленные «экзорсизм воды (и, соответственно, соли, масла)», видимо, также направлены на предварительное очищение материальных субстанций (воды, соли, масла), которые затем, возможно, использовались в ритуально-сакральных целях. Приведем, как пример древнего экзорсизма, краткий «Экзорсизм воды»:

«Заклинаю тебя, существо воды (creatura aquae), Богом живым, Богом Создателем, который в начале отделил тебя от земли и удостоил разделить на четыре потока, чтобы от тебя, где бы тебя ни пили и ни разбрызгивали, бежал и был побеждаем враг и вся сила гниения (omnis putredinis vis), и чтобы ты была посвящена истинному Богу» (Col. 568-569).

К древнейшим экзорсистским текстам относится и экзорсизм из галльского миссала:

«Подступаю к тебе, нечистейший проклятый дух, ты, ветеран зла (inveterator malitiae), материя преступлений, начала греха, ты, что радуешься обманам, кощунствам, блудодействам, убийствам... Тебя, призванного именем Господа нашего Иисуса Христа, ... заклинаем его же величием и силой, страстями и воскресением, пришествием и судом; чтобы ты, в каком бы члене ни скрывался, открыл себя правдивым признанием... Да покинешь ты сосуд, который ты решил занять, и да оставишь этот сосуд, очищенный после твоего пребывания, Господу. Довольно того, что в прошлые века ты посредством человеческих сердец властвовал почти надо всем миром. Однако в несколько дней разрушилось твое царство, и стрелы твои изо дня в день не достигают цели. Уже давно произошло в префигурациях (praefigurata) все то, что ты претерпеваешь. Уже ты был уничтожен в казнях египетских, повержен в фараоне, разрушен в Иерихоне, распростерт в семи хананейских народах, покорен Самсоном в иноплеменниках, обезглавлен Давидом в Голиафе, повешен Мардохеем в Амане, ... пронзен Юдифью в Олоферне, Господом отдан в рабство роду человеческому, Павлом ослеплен в маге, Петром терзаем в Симоне, всеми святыми изгоняем, мучим, извергаем, предан вечному огню и адскому мраку, откуда Господь наш Иисус Христос выкупил человека, торжествуя над тобой во втором Адаме. Отступи, отступи, где бы ты ни был, и не возвращайся в тело, посвященное Богу. Запрещено тебе это навсегда...» (Галльский миссал. Col. 348).

В том же духе выдержан и древний текст экзорсизма, приписывавшийся Амвросию Медиоланскому. Здесь также упоминается сила, которую Господь имеет над демонами; перечисляются библейские «префигурации» побед над дьяволом (дьявол уже был поражен в фараоне, в предателе Иуде и т. д.); в завершение экзорсист убеждает дьявола покинуть человеческое тело: «Выходи же, нечестивый, выходи, преступный, выходи со всеми твоими обманами; ибо Бог пожелал, чтобы человек был его храмом. Но почему так долго медлишь? Почитай Бога Отца всемогущего, перед которым сгибается всякое колено; ос-

вободи место для Иисуса Христа, который за человека пролил свою кровь; освободи место Святому Духу... Отступи сейчас же, отступи, искуситель; твой престол — пустыня, твое обиталище — змей (tibi enim eremus sedes est, tibi habitatio serpens est)» (Амвросий Медиоланский?. Экзорсизм. Col. 1019-1020).

Оба этих текста показывают, что экзорсизм мыслился — как, впрочем, и *борьба с дьяволом* в целом, — в пространственных категориях: дьявол должен быть изгнан с территории, которая ему не принадлежит; он должен освободить сосуд тела, чтобы туда мог войти Бог.

Ритуал экзорсизма различался в зависимости от степени *одержимости* страдальца. В легких случаях — когда дело касалось, например, недомогания, приписывавшегося козням демона, — достаточно было простого благословения, и в этом случае экзорсизм был практически тождественен молитве о выздоровлении. К ритуалу экзорсизма в собственном смысле слова прибегали, когда демон полностью овладевал телом одержимого, в том числе и его языком; ведя беседу с телом одержимого, экзорсист полагал, что беседует с самим демоном. Однако экзорсизм применялся не только к одержимым: в Западной (позднее — в Римской католической) церкви экзорсизм был также неотъемлемой частью обряда крещения. Предполагалось, что обряд крещения не просто приобщает неофита церкви Христовой, но и изгоняет из его души дьявола, заменяя его Христом.

Текст экзорсизма не всегда произносился вслух и не всегда требовал ритуального сопровождения: существовало и представление о действенности письменных экзорсизмов, которые могли просто повязывать на шею одержимого. Однако этот способ, по всей вероятности, не считался надежным. Об этом свидетельствует галльское «Житие св. Евгенда» (ок. 520 г.). Некой девушке, мучимой свирепым демоном, навязывают на шею тексты экзорсизмов в большом количестве. Однако дьявол не только не хочет из нее выходить, но и насмешливо замечает одному из участников этого действа: «Ты можешь взвалить на меня всю тяжесть александрийских манускриптов (Alexandrina, si placet, cartarum onera exarata inponas) — все равно не сможешь выгнать меня из сосуда (vasculum), которым я завладел, пока не пришлешь мне приказание от Евгенда, монаха Юры».

Евгенд, к которому обращаются за помощью, пишет письмо-экзорсизм — также один из самых древних образцов этого жанра:

«Евгенд, раб Христа Иисуса, во имя Господа нашего Иисуса Христа, Отца и нашего Божьего Духа, приказываю тебе этим рукописанием, дух чревоугодия и гнева и блудодейства и любви, и лунатик и дианатик и полуденный и дневной и ночной (spiritus gulae et irae et fornicationis et amoris, et lunatice et Dianatice et meridiane et diurne et nocturne), и всякий нечистый дух, выйди из человека, который на себе носит это рукописание. Заклинаю тебя истинным Сыном Бога живым: выйди быстро и остерегайся снова в него входить. Аминь. Аллилуйя». Дух выходит из девушки не дожидаясь, пока посланники прибудут с этим письмом (Житие св. Евгенда. 141-144. P. 392-394).

Изобретателем искусства повелевать демонами предание считало Соломона, который, согласно иудаистским легендам, управлял демонами шедим, рухин и лилин и даже заставлял их танцевать перед ним (Таргум II к книге Есфирь). Боден (О демономании ведьм, 20) убежден, что именно «Соломон изобрел науку заклинать злых духов». Об изгнании демонов посредством особых курений говорится в библейской книге Товии (Тов. 6:8).

Иосиф Флавий (Иудейские древности, 8:2) описывает экзорсизм, который его соотечественник по имени Елеазар осуществил в присутствии императора Веспасиана: экзорсист приложил к ноздрям демониака магическое кольцо и при помощи заклинаний, упоминающих царя Соломона, вытянул демона через ноздри; одержимый упал, а Елеазар, чтобы показать, что демон действительно вышел, приказал ему перевернуть чашку с водой, что тот и сделал.

Первым христианским экзорсистом был сам Иисус, изгнавший однажды из одержимого целый «легион» нечистых духов, которые вошли затем в свиней и бросились в море (Мк. 5). Впрочем, однажды Иисус делает нечто обратное — попускает Сатане войти в Иуду: он подает на тайной вечере кусок «Иуде Симонову Искариоту, И после сего куска вошел в него сатана» (Ин. 13:26-27). Хотя текст экзорсизма напрямую адресован к изгоняемому демону, в конечном итоге он обращался — неким непрямым образом — к Христу, который, строго говоря, и был единственным экзорсистом, поскольку без его вмешательства изгнать демона было нельзя. Экзорсисты также прибегали к помощи девы Марии, которая в их практике воспринималась как высшая, если не считать самого Христа, инстанция (см. *Дева Мария и демоны*).

Длительность ритуала экзорсизма могла быть весьма различной: иногда демон покидал одержимого сразу, но описан и случай, когда изгнание длилось два года (Геррес, кн. 8, гл. 12). После совершения экзорсизма одержимый, как правило, «падает замертво»; иногда и в самом деле умирает. В «Плавании святого Брендана» (Ирландия, X в.) один из спутников святого совершает кражу по наущению демона, вселившегося в него; святой изгоняет демона наружу, где он предстает всем присутствующим, монах же немедленно умирает, и душу его забирают ангелы (Оуэн, 23).

Средствами изгнания демонов могли служить молитва, различные реликвии: например, в средневековой легенде изгнать демона помогли волоски из бороды святого Винценция, завернутые в шейный платок (Деяния святых, 5 апреля). Орудием экзорсизма могла служить и гробница святого, близость которой заставляла демонов убраться восвояси. В «Житии святого Петра» говорится о мучимой бесами девушке, которая обратилась за помощью к святому, но Петр ответствовал ей так: «Веруй, дочь, не отчаивайся, сейчас я не могу дать тебе, чего ты хочешь, но придет день, когда ты получишь желаемое». После смерти святого девушка, памятуя о его обещании, пришла к нему на могилу и была исцелена (Деяния святых, 29 апреля).

Изгнание демона нередко оборачивалось общением с ним; диалог экзорсиста и нечистого духа мог быть весьма пространным. В ходе этого диалога вырабатывался договор на взаимоприемлемых условиях; при этом демон неред-

ко мелочно торговался, а экзорсист порой (в наивных легендах) пытался использовать познания изгоняемого дьявола в своих целях: например, узнавал у него что-нибудь о загробной участи своего умершего знакомого и т. д. Некий магдебургский экзорсист использует демона как разносчика новостей и узнает именно от него о смерти архиепископа Энгельберта (Цезарий Гейстербахский. Житие св. Энгельберта). Так же поступает и Гильом, аббат монастыря св. Агаты, епархии Льежа (Цезарий Гейстербахский. О чудесах, кн. 5, гл. 29), когда заставляет демона рассказать о том, как сложилась жизнь на том свете у нескольких покойных знакомых аббата, что, разумеется, не имело никакого отношения к исполняемому ритуалу. Демон, делясь познаниями, заодно злорадно сообщает и о похищенных из аббатской казны деньгах, которые лежат в поясе одного из присутствующих тут же монахов, чем немало огорчает аббата.

Истории об изгнаниях демона образуют, по сути дела, своеобразный литературный жанр, имеющий свои каноны. Так, диалог демона и экзорсиста нередко начинается с жалобы демона, который сокрушается о том, что ему приходится покидать тело одержимого. Когда епископ Нонн начинает обряд экзорсизма и крещения над блудницей Пелагией, сокрытый в ней дьявол, «возопив», разражается настоящим плачем:

«Горе, горе! Что терплю от этого дряхлого старца? Разве мало тебе тридцати тысяч сарацин, которых ты забрал у меня, крестил и принес твоему Богу? Разве мало тебе Гелиополя, который был мой и все его жителя мне поклонялись, а ты его у меня забрал, всех крестил и принес твоему Богу? А теперь ты забираешь у меня мою величайшую надежду, и я не могу больше терпеть твоих хитростей. О, что терплю от этого проклятого старца!» (Иаков Диакон. Житие св. Пелагии, блудницы. Cap. IX. Col. 668-669).

Иногда, впрочем, диалог лишен столь сильных эмоциональных обертонов. Демон воздерживается от громких стенаний, но ставит некое условие своего выхода; порой — задает экзорсисту какой-нибудь коварный вопрос, на который тот должен правильно ответить. Когда авва Аполлоний приказывает демону выйти, тот говорит: «Я, по повелению силы Христа, выйду, но ты скажи мне, кто такие — козлы, и кто — овцы, о которых сказано в Евангелии?». Этот вопрос — ловушка, которую авва благополучно избегает: «Ответил ему старец и сказал ему: "Козлы — это неправедные, среди которых — и я, грешный, ибо многим грехам я подвластен. А кто овцы — о том знает Бог"». Понятно, что демон испытывает авву *гордыней*; однако тот дает идеальный ответ, демонстрируя свое полное *смирение*, которое, как уже говорилось выше, служит самым надежным орудием против демона. Демон побежден: «Тогда воскликнул демон громким голосом, говоря: "Из-за смирения твоего не могу здесь более оставаться", — и тут же вышел из человека, которым владел» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. III. 25. Col. 754).

Порой диалог экзорсиста и демона приобретает, как могло бы показаться современному читателю, некий юмористический оттенок — как, например, в следующем анекдоте из «Речений старцев». Люди, сочувствующие аскетическим трудам некоего старца, «принесли ему немного вина»; в то же время к

нему привели и «некоего человека, имеющего демона. Демон этот начал поносить старца, говоря: “К кому привели меня — к этому пьянице?” Старец, вследствие своего смирения, сначала не захотел его изгонять; однако, услышав эти его упреки, сказал: “Верую во Христа, что ты выйдешь из этого человека прежде, чем я допью этот кубок”. И когда старец начал пить, демон возопил, говоря: “Ты обжигаешь меня”. И прежде чем допил старец, демон вышел по милости Христа» (Речения старцев: Vitae patrum, lib. VI. Libell. 2, 16. Col. 1003-1004).

Поведение старца может показаться странным и легкомысленным; однако экзорсист лишь воспроизводит в своем поведении сюжет, заложенный в словах Христа: «Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Мф. 11:9). Демон осуждает винопитие — как те, кто осуждали Христа за пристрастие к вину; старец же не просто пьет, но подражает Христу — и этим подражанием изгоняет беса.

Иногда беседа экзорсиста и демона заходит в дебри теологических тонкостей и становится похожей на богословский диспут, как, например, в житии святого Годехарда (Деяния святых, 4 мая):

— Ответствуй мне, нечистый дух, что делаешь ты в этом Божьем творении?

— Эта душа принадлежит мне по праву, ибо то душа ведьмы, благодаря которой я заполучил множество душ.

— Хотя бы она и ведьма, но почему же она твоя?

— Разве ты не читал, — демон демонстрирует знание Священного Писания, — что Господь заповедал истреблять ведьм и предсказателей? Разве они не занимаются тем лишь, что служат мне и моему повелителю?

— Я знаю, что твоя злобность столь же велика, как и у твоих товарищей. Но я верю, что милосердие Бога еще больше.

Тут демон переводит разговор в другое русло и просит разъяснить ему, что за дело святому до какой-то монашки, и не стоит ли ему поберечь свои силы для более важных подвигов; непреклонный святой разъясняет демону, в чем его интерес:

— Способствуя общему благу больше, чем своему собственному, я заслужу вечную жизнь.

Демон сдается и выходит из тела одержимой, которая «падает замертво».

В переговорах экзорсиста и демона очень важно было оговорить, когда, при каких обстоятельствах и куда собственно выйдет демон. Так, один средневековый экзорсист, прежде чем заклясть демона (обосновавшегося в теле некоего пастуха, который, будучи не в силах собрать разбредшихся овец, опрометчиво призвал на помощь дьявола), выясняет у него, когда и где ему будет угодно покинуть тело одержимого. Демон любезно сообщает ему, что это может произойти сегодня же в доме святой Маргариты, но после того, как одержимый, устами которого он сейчас говорит, изрыгнет на могиле святой кусок угля (так и происходит) (Деяния святых, 2 февраля, Приложение к житию святой Маргариты Тортонской). В другом случае демоны, поселившиеся в теле жертвы, сами признаются, что должны покинуть его, если тело внесут в храм святой Агнессы; од-

нако когда его подносят к указанному храму, демоны, не желая выходить, поднимают страшный шум (Деяния святых, 20 апреля).

Вопрос о том, куда выйдет демон, был особенно принципиален: ведь демон при неправильно заданных условиях мог покинуть лишь часть тела и поселиться в руке, горле и т. п., мог он и вернуться в покинутое место; идеально выполненным актом экзорсизма считался такой, при котором демон отправлялся прямиком в ад, откуда он, как считали демонологи (например, Петр Тирский, О демониаках, кн. I, гл. 56-57), уже не мог возвратиться на землю, ибо ад, согласно апостолу Петру (2 Петр. 2:4), есть место заключения демонов, где они дожидаются окончательного суда. Но заставить демона выйти куда нужно было особенно тяжело; именно в этом пункте договорный процесс часто буксовал. Демоны и с самим Христом торгуются об этом предмете: «И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите» (Мф. 8:31-32). Когда упомянутый выше аббат Гильом (Цезарий Гейстербахский, О чудесах, кн. 5, гл. 29) торжественно повелел демону выйти из тела одержимой, его ожидал еще долгий торг.

— Куда же ты повелеваешь мне выйти? — спрашивает аббата демон.

— Я открою рот, — отвечает аббат, — и ты войдешь туда, если сможешь.

— Там будет жарковато, — замечает демон, — ведь ты причащен.

— Ну что ж! Тогда войди сюда, — и аббат, который отличался веселым нравом, протягивает демону свой большой палец.

— Нет уж, спасибо: твои пальцы освящены.

— Тогда выходи куда хочешь, но только выходи.

— Да, но не так быстро, — возражает дьявол: — я имею высшее разрешение оставаться в этом теле еще два года...

У того же Цезария Гейстербахского (Диалог о чудесах, 143-145) рыцарь Альберт, изгоняя дьявола из тела двенадцатилетней девочки, увещевает его: «Ты глупый демон! Когда бы ты был поумнее, ты бы отправился с нами на турнир. Ну для чего ты без всякой причины терзаешь тело этой невинной девочки, не совершившей никакого греха?» Дьявол отвечает: «Если ты хочешь, чтобы я пошел с тобой, позволь мне войти в твое тело». Альберт запрещает, и дьявол просит позволить ему войти в коня Альберта, в его копье и т. д.; наконец Альберт позволяет ему войти в «завязку плаща» при условии, что дьявол удалится, как только ему прикажут. В течение многих лет Альберт благодаря помощи дьявола не знал себе равных на турнирах, но в конце концов приказал-таки дьяволу покинуть завязку — и тот удалился.

Демон, изгоняемый святым Франциском Пауланским, решительно намеревался выйти наружу через глаза одержимой, но должен был все-таки пойти другим путем, в результате чего оказался в плену в сосуде, предусмотрительно заготовленном экзорсистом (Роскофф, II, 191-192).

Таким образом, ритуал экзорсизма, при всей его разработанности, весьма часто включал в себя личные моменты, определяемые как собственным представлением экзорсиста о свойствах дьявола, так и теми порой причудливыми отношениями, которые складывались у него в данный момент с данным демо-

ном. Когда Лютер в XVI в. произвел своего рода революцию в экзорсистской практике, отказавшись от всех ее ритуальных моментов, кроме молитвы (которая понималась им внеритуально — как сугубо внутренний процесс), он также исходил из своих глубоко личных представлений о дьяволе: в его понимании, ритуал экзорсизма с его торжественными заклинаниями лишь льстит самолюбию и гордыне демона, и поэтому — парадоксальным образом — лишь упрочивает его власть; поэтому — опять-таки парадоксально заключает Лютер — экзорсисту следует отказаться от ритуала экзорсизма; его орудие — лишь «молитва и презрение» — ведь изгоняет дьявола не экзорсист, но сам Иисус — единственный настоящий экзорсист, и сделает он это, когда пожелает, нимало не руководствуясь человеческими ритуалами. «Дьявола нужно изгонять молитвой, не предписывая Господу Христу правил и способов его изгнания или времени, когда он должен его изгнать» (цит. по: Роскофф, II, 388-389; также см. *Борьба с дьяволом*). Описание экзорсизма, выполненного самим Лютером, показывает, как сам он с успехом прибегает ко второму орудию — презрению, когда не помогало первое — молитва. Когда к Лютеру привели одержимую девушку, он, возложив ей на голову правую руку, принялся молиться, объяснив окружающим, что молитва продлится, «пока Бог нас не услышит». Однако чтение «Отче наш», Символа веры и Евангелия от Иоанна (14 и 16 гл.), не помогло, и Лютер, сочтя, что и молитва лишь угождает гордыне демона, отступил от девушки, «пнул ее ногой» (Лютер, разумеется, в этот момент видел в девушке лишь воплощение демона) и «принялся насмехаться над Сатаной с такими словами: “Ты, гордый черт, ты рад видеть, что я к тебе подступил с такой роскошью (ein Gepränge mit dir machte), но ты ее не изведаешь, я больше тебе ее не дам, и можешь строить из себя что хочешь, я все это ни в грош не ставлю”». На этом экзорсизм по Лютеру закончился: девушку увезли к себе на родину, а Лютеру затем сообщили, что злой дух ее больше не мучил (Роскофф, II, 388-389).

Не отрицая необходимость изгнания демонов, протестанты противопоставили экзорсизму как ритуалу представление о личной внутренней борьбе с дьяволом. Ритуал экзорсизма последователи Лютера рассматривали уже как разновидность колдовства, как потакание дьяволу; само использование святых слов и молитвы экзорсистами греховно, утверждает Й. Хокер Оснабург в трактате Против экзорсистов (помещен в сборнике Театр дьяволов). Впрочем, и Новый Завет указывает на недостаточность слов, даже самых святых: когда «некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует», «злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?» (Деян. 19:13-15).

Рефлексивность, заложенная во всей проблематике христианской демонологии — демон ведь в конце концов обнаруживается человеком внутри себя (см. *Двойник*), — проявляется и в теме экзорсиста, которому также приходится порой обращаться на себя, излечивать себя самого. Сюжет такого рода присутствует уже в «Диалогах» Сульпиция Севера. Речь здесь идет о некоем святом,

который прославился способностью изгонять бесов даже и в свое отсутствие — «одной лишь тканью своей власяницы или посланиями (epistolis missis)». «Однако в душе его распространился тайный яд (virus interim latens serpebat in pectore); и тот, по чьему мановению демоны бежали из чужих тел, себя не мог очистить от тайных помышлений тщеславия». «Претерпев все, что приходится испытывать энергуменам, он лишь на пятый месяц очистился не столько от демона, сколько — что ему было полезнее и важнее — от тщеславия (vanitas)» (I, 20. Col. 196-197).

Итак, экзорсист в конце концов обращается на себя и здесь обнаруживает, что самая трудная задача — очистить себя самого.

ЯЗЫКА ОБНАЖЕНИЕ

Высунутый язык — один из самых характерных и устойчивых атрибутов дьявола в средневековой иконографии. Текстуальное соответствие этому визуальному мотиву мы находим в книге пророка Исаии, где жест обнажения языка трактован как момент нечестивого, греховного поведения «сыновей чародейки»: «Но приблизьтесь сюда вы, сыновья чародейки, семя прелюбодея и блудницы! Над кем вы глумитесь? против кого расширяете рот, высовываете язык? не дети ли вы преступления, семя лжи, разжигаемые похотью к идолам под каждым ветвистым деревом, заколающие детей при ручьях, между расселинами скал?» (Ис. 57:3-5).

Демонизация языка, без сомнения, обусловлена той негативной коннотацией, который наделен язык в Священном Писании. Ветхозаветные тексты сравнивают язык с опасным оружием — с бичом («Удар бича делает рубцы, а удар языка сокрушит кости» — Сир. 28:20), мечом («...язык — острый меч» — Пс. 56:5), луком («Как лук, напрягают язык свой для лжи» — Иер. 9:3). Новозаветный текст — послание апостола Иакова — говорит о греховности, неправедности языка: «И язык — огонь, вселенная (κόσμος, что понято в Вульгате как universitas) неправды... оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны» (Иак. 3:6).

Мотив опасности/греховности языка появился в демонологических текстах христианских авторов задолго до того, как сложилась специфическая иконография дьявола; уже Августин в описании дьявола прибегает к этому мотиву: «Рассевает повсюду смертоубийства, ставит мышеловки, острит многоизвитые и лукавые языки свои (exacuat multiplices et dolosas linguas suas): все яды его, заклиная именем Спасителя, изгоните из ваших сердец» (Августин. Проповедь CCXVI. Col. 1080).

Выражение «коварный язык» (lingua dolosa), которое в псалмах Давида часто применяется к врагам и которое Августин превратил в характеристику дьявола, впоследствии до такой степени становится общим местом демонологии, что порой выступает в качестве метонимического обозначения дьявола. Так обстоит дело в анонимном трактате XII века «Диалог о борьбе Любви Божьей и Лукавого языка»: здесь аллегорические персонажи — Божья любовь и Лукавый

язык (Lingua dolosa) — ведут спор о том, стоят ли предпринимать мучительные труды праведника ради сомнительной надежды на блаженство. «Лукавый язык», в частности, говорит о «глупости» (stultitia) христианских подвигов: сколько ни трудись, все равно «спасутся к жизни те, кому предопределена жизнь, а те, кому предназначена кара, подвергнутся каре». Кто такой — этот «Лукавый язык», автор не разъясняет, полагая, видимо, что ответ самоочевиден; однако воспоминания «Лукавого языка» о том, как он «заполучил Адама через Еву», все же призваны рассеять возможные сомнения: перед читателем, конечно же, — сам дьявол (Col. 860, 856).

Можно было бы предположить, что язык включается в область дьявольского главным образом вследствие своей греховности. Нет сомнения, что язык и в самом деле понимался как часть тела, особо подверженная греху. Однако греховность языка как такового вовсе не так очевидна, как может показаться с первого взгляда. Формула «грешный мой язык» (по пушкинскому выражению в «Пророке») применительно к христианским представлениям упрощает реальное положение дел, поскольку отцы церкви постоянно подчеркивают, что язык сам по себе не греховен. «Лишь виновная душа делает виновным язык», — замечает Августин (Проповедь CLXXX. Col. 973). Зато совершенно безусловным и общепризнанным является другое обстоятельство: язык опасен; он, как никакой другой член тела, нуждается в сдерживании и контроле. «Нет такого члена в теле моем, которого я бы так боялся, как языка», — это высказывание одного из отцов-пустынников (Петр Кантор приписывает его авве Серапиону: Слово краткое. Cap. LXIV. Col. 195) точно выражает суть сложившейся ситуации.

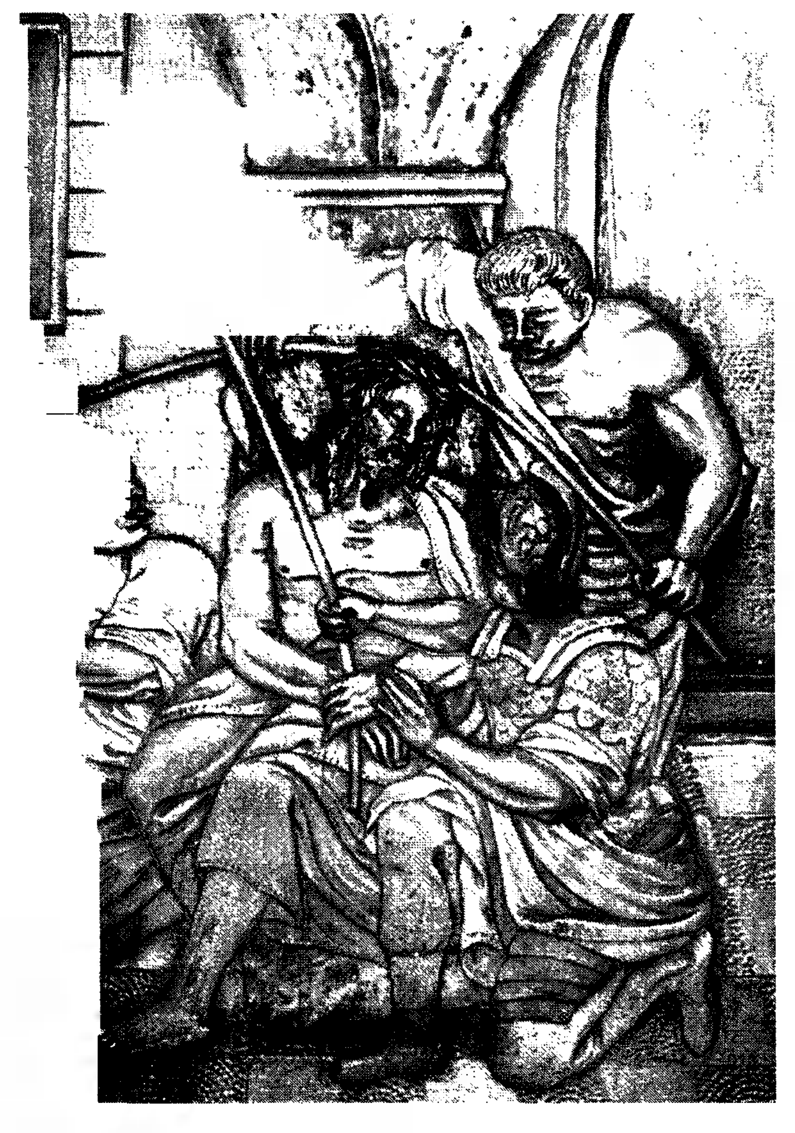
Образность, связанная с жестом высунутого языка, в значительной степени подчинена идеям страха и греха, — идеям, которые в свою очередь самым тесным образом связаны со сферой демонического.

Мы начнем с идеи страха. Существовал страх перед языком, и этот страх подпитывался соответствующим настроением ветхозаветных книг. Сравнения языка с оружием сочувственно восприняты и глубоко разработаны средневековыми авторами. Так, Цезарий Арелатский, призывая монахов вести неустанную брань с собственными пороками, предлагает «убрать в ножны мечи языков (linguae gladios recondamus)», чтобы не ранить друг друга в этой схватке (Гомилия VII. Col. 1059).

Мотив обнаженного и ранящего, как меч, языка вводится в описания Страстей Христовых. Возникает идея «двойных ран» Христа, внешних и внутренних: первые были нанесены ему реальным оружием, последние — языками тех, кто богохульствовал и глумился над ним. Как пишет Бернар Клервоский, с особой глубиной осмысливший проблему «внутренней раны» Сына Божьего, Христос — «к богохульствам иудеев смиренный, к ранам терпеливый, поражен внутри языками, снаружи — гвоздями (intus linguis, clavis exterius pungeretur)» (Проповедь на день св. Пасхи. Col. 275).

«Не бойся сказать, что этот язык более жесток, чем копье, пронзившее Господу ребра, — говорит Бернар Клервоский в одной из проповедей. — Ведь и он также пронзил тело Христа, ... и пронзил уже не бездыханного, но, пронзая,

·ил его испустить дух (facit exanime fodiendo)»; язык «вредоноснее» ior) терновых шипов, жаливших чело Христа, и железных гвоздей, прон- ·го конечности. Далее Бернар обращает внимание на противоречие меж- ·й безобидностью языка и той страшной опасностью, которая в нем «Язык — член мягкий, однако может быть сдержан с большим тру- · непрочная и незначительная, но в употреблении оказывается ве-



... ь кабинета, выполненного в эгерской технике.

ликой и мощной. Член небольшой, однако, если не остережешься, зло великое» (Проповедь XVII: О тройном надзоре: над рукой, языком и сердцем. Col. Col. 585).

В этом контексте вполне проясняется смысл мотива, встречающегося в изображениях Страстей: враги Христа высовывают языки в сторону распятия. Язык фигурирует здесь в одном ряду с мечами и копьями окружающих Распятие солдат, а обнажение его означает не «дразнение», но нанесение Христу самой страшной раны — раны смертельной, внутренней. Можно предположить, что и в изображениях демонов с высунутыми языками отразилась идея о языке как оружии, которым была нанесена внутренняя рана Христу: ведь, по Средневековым представлениям, обвинение и казнь Христа были подстроены дьяволом, а богохульники, окружившие умирающего Бога, — ученики дьявола. Демоны, как и их ученики, не дразнят языком, но грозят и ранят им.



Христос, выводящий Иоанна Крестителя и еврейских патриархов из ада. Демон вверху в точности воспроизводит жест, описанный в книге пророка Исаии. Миниатюра из английского манускрипта, ок. 1150.

Если мы перейдем от мотива страха (и связанного с ним понимания языка как обнаженного оружия) к мотиву греха, то обнаружим здесь гораздо более сложную образность: телесные области греховности, выделяемые христианской антропологией, в визуальном мышлении Средневековья вступают в интенсивное взаимодействие, в игру перекличек, а язык, который уже в силу своей многофункциональности может соотноситься с различными грехами (вполне очевидна его корреляция с празднословием и чревоугодием), в этой игре выполняет важнейшую роль.

«Властвуй, как над распущенными рабами души, над языком, чревом и похотью», — советует Мартин из Браги (О нравах. I. Col. 29). Язык, чрево, похоть — lingua, venter, libido — три сферы греха, которые образуют в человеческом теле своего рода ось греховности. Средневековое воображение устанавливает между этими сферами постоянный образный взаимообмен; изобразительные мотивы перемещаются вдоль оси греха, и перемещаются главным образом вниз, с целью продемонстрировать глубокое тождество всех трех греховных сфер — тождество, обретаемое в области телесного низа, греховность которого вполне безусловна: так, перемещение языка в изображениях дьявола на место фаллоса ставит своей целью показать, что греховный язык ничем не лучше срамного члена.

Игра с языком, которую ведет Средневековое воображение, по всей вероятности, ставит своей целью преодолеть двусмысленность, присущую языку как телесному члену, разграничить в визуальном плане язык греховный и язык праведный. Язык праведника и язык демона — внешне одинаковы, но воображение художника стремится и на визуальном уровне найти в них различие.

В самом деле, из трех вышеназванных областей греховности именно область языка выделяется своей особой двусмысленностью, которая могла осознаваться как тревожное затруднение, нуждающееся в преодолении. Язык — телесная область, откуда может исходить и грех, и святость, хотя последнее случается реже — и реже ровно настолько, насколько святость встречается реже греха. Если язык — то последнее орудие, которым был «внутри» ранен Христос, то он в то же время — и последнее орудие, которым Христос воспользовался. Мотив языка как «последнего орудия Христа» разрабатывает Якоб Ворагинский. Все члены Христова тела были так или иначе поражены: «голову, перед которой преклонялись ангельские духи, пронзил лес терновых шипов», лицо осквернили плевки, «глаза, что ярче солнца, закрыла смерть, уши, привыкшие к пению ангелов, слышали оскорбления нечестивцев», рот был принужден пить уксус и желчь, ноги и руки были прибиты к кресту, тело подверглось бичеванию, ребра пронзило копье. Одним словом, «не осталось в нем ничего, кроме языка, чтобы молиться за грешников и препоручить свою мать заботе ученика» (Золотая легенда: Страсти Господни). В «Золотой легенде» этот мотив применяется и к святым, которые, подражая Христу, тоже нередко прибегают к языку как последнему оружию. Молодого христианина «времен Деция и Валериана» привязывают к ложу и подводят к нему блудницу, дабы она могла «побудить его к разврату» и погубить его душу; однако связанный юноша при приближении развратницы «откусил себе зубами язык и выплюнул его в лицо блудницы», тем самым «победив болью искушение». Святой Христине отрезают язык — но она, взяв свой язык в руки, бросает его в лицо судье, который тут же лишается зрения (Золотая легенда: Святой Павел, отшельник; Св. Христина).

В том обстоятельстве, что Святой Дух явился апостолам именно в форме языка, Якоб Ворагинский усматривает особый смысл: «язык — это член, который воспален огнем ада, им трудно управлять, но когда им хорошо управляют, он очень полезен. И поскольку язык был воспален огнем ада, он нуждался в огне Святого Духа... он в большей мере, чем другие члены, нуждается в благодати Святого Духа» (Золотая легенда: Святой Дух). Двойственность языка находит здесь выражение в визуальном образе: человеческий язык похож на язык пламени, но этот огненный язык может быть и частью адского огня, и отблеском тех огненных языков, в которых сошел на апостолов Святой дух.

Мышление средневекового художника учитывает и обыгрывает эту аналогию двух языков, огненного и телесного. В изображениях демонов мотив языка нередко дается как бы в двойном проведении: свисающему из пасти языку вторят волосы, торчащие дыбом и извивающиеся, как языки адского пламени; демон несет на своей голове адский огонь, и греховный язык, ниспадающий

изо рта, — лишь отдельный язык этого огня.

Двусмысленность, присущая языку и речи как таковым, вынуждала искать некий ясный отличительный знак «языка греховного». Обнажение языка и становится таким знаком. Нетрудно увидеть здесь полное соответствие общему принципу демонической образности, который состоит в пародировании сакрального, сопровождаемом его смещением в сторону материального, плотского, низменного. Духовные функции в иконографии дьявола как бы материализуются, становятся грубо-зримыми и в то же время смещаются вниз. Современный исследователь средневековой образности Жан Вирт, говоря о параллелизме в развитии сакральных и демонических мотивов, отмечает, что «образы зла», в значительной степени имитируя сакральное, в то же время как бы «вбирают духовное в сферу пожирания и сексуальности, сдвигают его в сторону телесного и низменного... Если существа, созданные по подобию Божию, обычно изображаются с закрытым ртом, даже когда они говорят, то гримасничающие маски дьяволов широко открывают пасть. Так достигается эффект деградации слова, духовной функции, которая приравнивается к пожиранию или же, в зависимости от положения этой пасти на теле, к половому акту или к дефекации» (Вирт. Р. 341).

Однако обнаженный язык — символ не только овнешненного и уже в силу этого деградировавшего слова. Высунутый язык демона и его слуг фигурирует во всех трех вышеупомянутых областях греховного: как метафора фаллоса, как часть жрущей пасти и как орудие празднословия (т. е. как атрибут и знак неистинной речи, лже-логоса).

Демонологический трактат Жана Бодена «О демономании ведьм» демонстрирует, как тема неистинной речи (каковой, несомненно, является речь одержимых-демономанов) устанавливает образную взаимосвязь между тремя сферами греховного, вплетая в эту перекличку и мотив высунутого языка. Боден описывает речь одержимой следующим образом: «Когда злой дух говорит (изнутри одержимой женщины — *А. М.*), он говорит иногда словно бы в животе, а рот женщины остается закрытым, иногда с языком, высунутым изо рта до колен, иногда — срамными частями (par les parties honteuses)» (Livr. 2, chap. III. P. 83).

Говорение с высунутым языком, говорение животом-чревом, говорение гениталиями — три метафоры одного и того же: неистинного говорения, лже-речи. Высунутый язык поставлен здесь в один ряд с «нижними» сферами греховности, обнажение языка осмыслено как вариация на темы «телесного низа» и его греховных проявлений.

Образность демонической сферы указывает на тесное переплетение мотива обнаженного языка с мотивами двух других, низовых областей греховности. Высунутый язык имеет в этих областях своего рода образные корреляты: в сексуальной сфере он ставится на место фаллоса; в сфере пожирания он осмысляется как часть разинутой пасти, ведущей в чрево. Но и находясь в своей собственной области — в сфере лже-речи — обнаженный язык вступает во взаимодействие с образами «низовой греховности»: возникает мотив «говоряще-

го зада», «речь» которого практически тождественна лже-речи греховного языка (см. *Смрад*). Далее мы более подробно остановимся на всех трех сферах.

1. Область сладострастия. Высунутый язык приравнивается к фаллосу; на визуальном уровне это достигается тем, что одна из личин дьявола (который, как известно, многолик) помещается на животе или в области паха, а высунутый язык оказывается на месте фаллоса, в качестве его субститута и аналога. Изображаемое подобным образом говорение дьявола уподоблено работе половых органов и тем самым разоблачено как лживое, «сведено на нет» чисто визуальными средствами.



Явление дьявола св. Антонию Падуанскому. Из книги Якоба Ворагинского "Жития святых". Аугсбург, 1472.

2. Область чрева. Высунутый язык связан с мотивом чревоугодия и вообще пожирания, жратвы. Применительно к дьяволу мотив пожирания имеет несомненно символический смысл (см. *Пожиратель людей*). Грешники — члены дьяволова тела точно так же, как праведники — члены Христова тела. Эта аналогия нарушается, однако, по крайней мере в одном пункте: в изображении самого процесса приобщения праведников и грешников к соответствующему телу. Если праведник приобщается телу Церкви неким мистическим нематериальным образом, то приобщение грешника дьяволову телу осмысляется как процесс грубо материальный: дьявол пожирает грешника, непосредственно вбирая его в свое огромное тело (чрево). Это не удивительно: ведь дьявол способен пародировать unio mystica Бога и праведников лишь доступными ему материальными средствами.

И здесь, в изображениях дьявольского unio profana — вбирания-пожирания грешника — мы вновь сталкиваемся с мотивом высунутого языка.

Скульптурная группа собора в Шовиньи (XI-XII вв.) изображает пожирание грешника неким чудовищем, которое, безусловно, обозначает дьявола. Мы видим две открытые пасти — дьявола и грешника — и лишь один высунутый язык: это язык самого грешника. Однако изображение можно понять и иначе, поскольку голова грешника, имеющая ясно выраженную «языкообразную» форму, допускает двойное прочтение: она может быть прочтена и как «язык дьявола», а в таком случае мы имеем здесь две головы, две пасти — и два языка. Скульптор запечатлел сам момент слияния грешника с дьяволом, момент, когда голова грешника буквально становится языком дьявола. Подобное прочтение подтверждается метафорой «грешник — язык дьявола». Мы встречаем ее в «Золотой легенде», когда св. Винсент называет своего мучителя Дасиана «языком дьявола»: «О, ядовитый язык дьявола, я не боюсь твоих мучений...» (Св. Винсент).

Язык — место, где совершается слияние дьявола и грешника; если это язык дьявола, то мы видим, как грешник буквально превращается в этот язык; если



Дьявол пожирает грешника. Собор св. Петра, Шовиньи, 11-12 вв.

это язык грешника, то нам показано, как дьявол, хватая его, овладевает всем грешником. Второй вариант, задолго до разработки на визуальном уровне, получает словесное воплощение у св. Августина: «вы [дети света, дети мира — *А. М.*] подвергаетесь опасностям среди тех ... чьи языки находятся в руке дьявола» (Августин. Объяснения псалмов. На псалм CXLIII. § 18. CC, 40. P. 2085).

Французская миниатюра конца XV в. представляет собой затейливую игру вариаций на тему языка и разверстой пасти. Грешники наказываются здесь тем, что они должны поглощать отвратительную еду и питье: демоны с высунутыми языками потчуют грешникам жабами и ящерицами, которые торчат изо рта у грешников в виде каких-то «квази-языков», пародирующих подлинный язык. Центральная группа представляет собой кульминацию многократно проведенного мотива языка: дьявол и грешник сплетаются языками в обсценном поцелуе; сплетение их языков символизирует, видимо, их полное соединение во грехе, возникновение единого дьяволова тела.

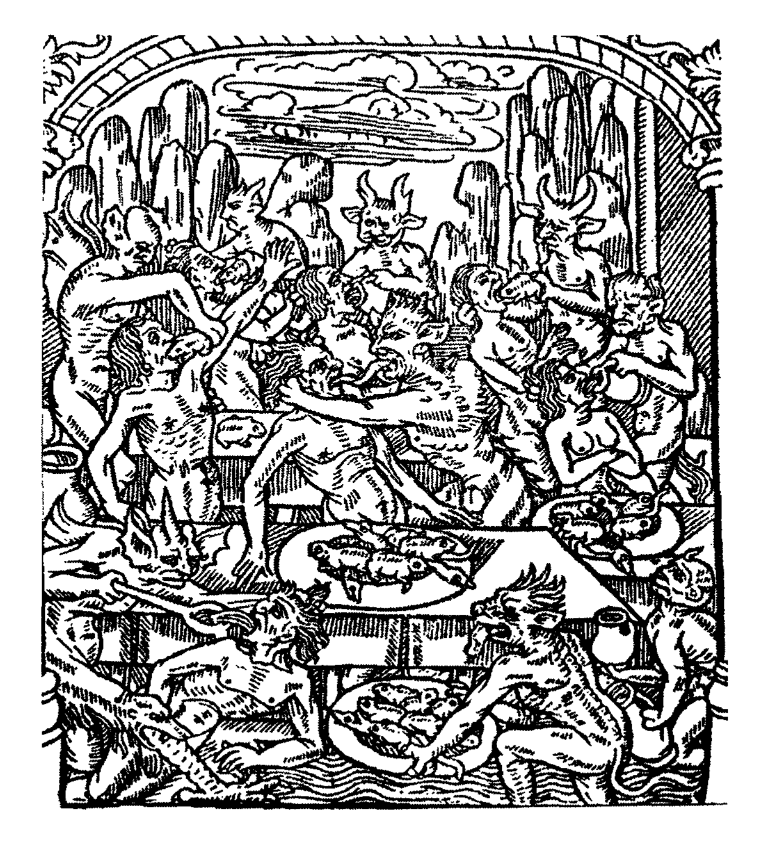
Грешник и язык в дьявольской пасти — равнозначны и разведены лишь во времени: язык — грешник, уже ставший дьяволовым телом; грешник, торчащий из пасти, — на подступе к этой стадии. В вышеупомянутой скульптуре из Шовиньи найден уникальный прием, позволяющий слить эти две стадии.

Итак, высунутый язык может быть связан с метафорой пожирания-вбирания: пожираемый грешник, вбираясь в дьяволово чрево, становится частью жрущей пасти (понятно, что и весь ад часто изображался как пасть). Язык, который высовывает дьявол, — это в то же время и грешник, который высовывается из дьяволова чрева.

3. Область собственно языка — область речи. Высунутый язык — знак говорения, речи, причем речи неистинной, лже-логоса. Некоторые изображения, на которых дьявол обнажает язык, очевидным образом запечатлели дьявола в момент говорения. Эффект изображенного говорения дополнен жестами, которыми дьявол сопровождает свою речь. Сами произносимые дьяволом слова могут расшифровываться. Так, на рисунке, изображающем «Древо смерти» (XIV в.), дьявол обнажает язык, произнося хвастливую речь о своей победе над Богом: «super astra Dei exaltabo solium meum» («выше звезд Божиих вознесу престол мой» — Ис. 14:13).



Таким образом, в ряде случаев мы вполне можем интерпретировать обнаженный язык дьявола как знак говорения. Чтобы в полной мере понять смысл этого изображенного говорения, следует принять во внимание тот факт, что в иных случаях, применительно к «праведным» персонажам, устная речь изображению ни в коей мере не подлежит: не только Христа, но и обычного праведника невозможно представить себе изоб-



Наказания за семь смертных грехов: демоны заставляют обжор глотать жаб, крыс и змей. Из французской книги "Le grand kalendrier et compost des Bergiers" (1496).

раженным в момент говорения с открытым ртом и высунутым языком.

Дьявол — во всем пародист, имитатор Бога; помимо прочего, он имитирует и Божественное слово. Но если истинный логос духовен и незрим, то лже-логос дьявола, как и прочие его пародии-подделки, грубо материален. Контраст между неистинной и истинной речью как материальным псевдо-логосом и незримым «Словом» углубляется введением еще одного парадоксального мотива, связанного с языком: для подлинной речи язык как телесный член вообще не нужен. Григорий Великий в «Диалогах» рассказывает о епископе Африкане, которому враги христианства отрезали язык, но он продолжал говорить как и прежде «для защиты истины». По мнению Григория, в этом нет ничего чудесного: если, как сказано в Евангелии, «В начале было Слово», и «Все чрез Него начало быть», то «удивительно ли, если Слово, которое создало язык, может порождать слова без языка?» (Lib. III, cap. XXXII. Col. 293). В «Золотой легенде» св. Христине (в цитированном выше эпизоде), св. Легеру, св. Лонгину (в соответствующих историях о них) отрубают языки, но они продолжают говорить: Легер продолжает «проповедовать и увещевать» как и прежде, Лонгин ведет диалог с демонами и с палачом, который должен его казнить.

Демонстрация языка означает подчеркнутую материализацию слова в дья-

вольском говорении — этой пародии на подлинный логос, в то время как слово Божественное вообще не нуждается в языке как материальном органе.

Итак, обнажение языка — и жест агрессии (наносящий, в частности, «внутренние раны» Христы), и знак греховности. Не удивительно, что в аду язык наказывается в первую очередь и наказывается особо: посетители ада из в одном из древних инфернальных видений видят там женщину, которую обвившийся вокруг нее змей «кусал за язык» (Теофил, Сергий, Гигин. Житие св. Макария. Cap. IX-X. Col. 418-419). В «Видении св. Павла» грешники «пожирают собственные языки (comedentes linguas suas)». Характерно и то, что в аллегории пойманного *левиафана* Бог ловит левиафана-дьявола за язык.

Праведникам обнаженный язык дьявола не страшен. Паулин Ноланский говорит о слугах дьявола, «надеющихся на силы свои и хвалящихся множеством богатства своего» (Пс. 48:7): «пусть они точат против нас орудия зубов, и извергают ядовитыми языками ... стрелы слов; за нас им ответит Господь» (Паулин Ноланский. Послание XXXVIII. Col. 360).

Но как же «ответит Господь» на подобное нечестивое обнажение языков? Жест обнаженного языка — жест взаимный, и Бог тоже способен обнажить язык — при этом язык Бога есть настоящий меч; будучи обнаженным, он и в самом деле разит наповал. О силе этого «меча», исходящего из Божественных уст, говорит Откровение Иоанна, в видении мужа «подобного Сыну Человеческому», из уст которого «выходил острый с обеих сторон меч...» (Откр. 1:16).

Мы уже видели, что язык — двусмыслен, он может обозначать и дьявола, и апостола; теперь мы видим, что и обнажать язык может не только дьявол, но и

Бог. Однако обнаженный язык Бога — самый страшный из всех высунутых языков — уже и не язык, а нечто большее, чем язык. Полная сакрализация языка — обнаженного языка! — совпадает с его полным переходом в иное качество, иной облик. Обнаженный язык Бога — сакрален, но он уже перестал быть языком, а стал чем-то иным, а именно — мечом, и мечом непобедимым. Из представления о том, что истинному Слову должен соответствовать иной материальный орган речи, отличный от мягкого и слабого языка, возникает мотив замены «природного» языка на подлинный, лучший язык: отец Эквитий, герой «Диалогов» Григория Великого, объясняет свое проповедническое призвание тем, что некий прекрасный юноша (конечно, ангел) ночью вставил ему в язык медицинский инструмент, ланцет (medicinale ferramentum, id est phlebotomum) — с тех пор отец «не может молчать о Боге, даже если бы и хотел этого» (Lib. I, cap. IV. Col. 169).

Язык как материальный орган, существующий в точке пересечения многоразличных духовных и материальных функций, достигает своей истины, безгрешности и непобедимой силы лишь в тот момент, когда перестает быть самим собой. Но, конечно же, на самом деле внешнее превращение мягкого языка в нечто иное, твердое и несгибаемое, — лишь средневековая метафора его внутреннего очищения; язык-меч, язык-ланцет — пластические символы того чуда преображения, которое претерпевает язык, когда, оставаясь собой — оставаясь частью человеческого тела — он из орудия гибели становится орудием спасения (подробнее см.: Махов. Обнаженный язык дьявола).

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Принятые сокращения

PL — Patrologiae cursus completus. Series latina.
PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca.
CC — Corpus Christianorum.
SC — Sources Chrétiennes.

Основные библиографические сокращения в тексте книги:

Cap. — глава; Col. — колонка; Lib.. libel. — книга, книжечка; Vol. — том.

В нижеприведенном списке как для латинских, так и для греческих авторов даны традиционные латинские имена и названия трудов.

Августин (Augustinus). Об истинной религии ⇨ De vera religione // PL, 34.

Августин. О браке и похоти ⇨ De nuptiis et concupiscentia // PL, 44.

Августин. Об укорении и благодати ⇨ De correptione et gratia // PL, 44.

Августин. Объяснения псалмов ⇨ Enarrationes in psalmos // PL, 37. Также, в оговоренных случаях: Sancti Aurelii Augustini enarrationes in psalmos CI-CL (Corpus Christianorum. Series latina. Vol. 40). Turnholt, 1990.

Августин. О Граде Божием ⇨ De civitate Dei // PL, 41.

Августин. О ересях ⇨ De haeresibus // PL, 42.

Августин. О катехизации непросвещенных ⇨ De cathechizandis rudibus // PL, 40.

Августин. О книге Бытия против манихейцев ⇨ PL, 34.

Августин. О книге Бытия, буквально ⇨ De genesi ad litteram // PL, 34.

Августин. О прорицаниях демонов ⇨ De divinatione daemonum // PL, 40.

Августин. О свободе воли ⇨ De libero arbitrio // PL, 32.

Августин. О Троице ⇨ De Trinitate // PL, 42.

Августин. О христианском учении ⇨ De doctrina Christiana // PL, 34.

Августин. Проповедь XII: О том, что сказано в книге Иова, глава I, 6 ⇨ Sermo XII: De eo quod scriptum est in Job, cap. I, 6 // PL, 38.

Августин?. Проповедь XXXVII: О Давид, отце его Иессее и Голиафе ⇨ Sermo XXXVII: De David et Isai patre suo, et de Golia // PL, 39.

Августин. Проповедь XCI: О словах Евангелия от Матфея... ⇨ Sermo XCI: De verbis Evangelii Matthaei, ubi Dominus interrogavit Judaeos, cujus filium dicerent esse Christum // PL, 38.

Августин. Проповедь CXXX: О словах Евангелия от Иоанна... ⇨ Sermo CXXX: De verbis Evangelii Joannis, ubi narratur miraculum de quinque panibus et duobus piscibus // PL, 38.

Августин. Проповедь CLXXX ⇨ Sermo CLXXX // PL, 38.

Августин. Проповедь CCXVI ⇨ Sermo CCXVI // PL, 38.

Августин. Проповедь CCLXIII: О вознесении Господнем ⇨ Sermo CCLXIII: De ascensione Domini // PL, 38.

Августин?. Проповедь CCCXIV: О вырвавшемся демониаке ⇨ Sermo CCCXIV: De erepto energumeno // PL, 39.

Августин. Против присциллианистов и оригенистов ⇨ Contra Priscillianistas et Origenistas // PL, 42.

Августин. Против противника закона и пророков ⇨ Contra adversarium legis et prophetarum // PL, 42.

Августин. Против Юлиана, защитника пелагианской ереси ⇨ Contra Julianum, haeresis Pelagiana defensorem // PL, 44.

Августин. Толкования на Евангелие от Иоанна ⇨ In Joannis evangelium // PL, 35.

Августин. Трактат II на Первое послание ап. Иоанна ⇨ In epistolam Joannis ad parthos tractatus II // PL, 35.

Авит Алким (Avitus Alcimus Ecdicius). О первородном грехе ⇨ De Peccato Originali // PL, 59.

Адсо (Adso Dervensis) ⇨ De orte et tempore Antichristi // PL, 137.

Айрапетян ⇨ Айрапетян В. Письмо на тему зеркала // Scando-Slavica. T. 42 (1996).

Алексеев. Заметки ⇨ Алексеев М. П. Заметки на полях // Временник пушкинской комиссии. 1976. Л.: Наука, 1979.

Алексеев. Игра в аду ⇨ Алексеев М. П. Незамеченный фольклорный мотив в черновом наброске Пушкина. // Пушкин. Исследования и материалы. Т. 9. Л.: Наука, 1979.
Алкуин (Alcuinus). Комментарий на Евангелие от Иоанна ⇨ In Evangelium Joannis // PL, 100.
Алкуин. Комментарий на книгу Бытия ⇨ Interrogationes et responsiones in Genesin // PL, 100.
Алкуин. О вере в святую и нераздельную Троицу ⇨ De fide S. Trinitatis // PL, 101.
Альфонсо да Кастро (Alphonsus de Castro). О справедливом наказании еретиков ⇨ De justa haereticorum punitione. Salamanca, 1547.
Амвросианские гимны ⇨ Hymni S. Ambrosio attributi // PL, 17.
Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis). Гексамерон ⇨ Ambrosius Mediolanensis. Hexaemeron // PL, 14.
Амвросий Медиоланский. Комментарии к Первому посланию апостола Павла к Коринфянам ⇨ Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in epistolam Pauli ad Corinthios primam // PL, 17.
Амвросий Медиоланский. Комментарии к Посланию апостола Павла к Римлянам ⇨ Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // PL, 17.
Амвросий Медиоланский. Объяснения XII псалмов Давидовых ⇨ Enarrationes in XII psalmos Davidicos // PL, 14.
Амвросий Медиоланский. О девственницах ⇨ De virginibus // PL, 16.
Амвросий Медиоланский. О жалобе Иова и Давида ⇨ De interpellatione Job et David libri // PL, 14.
Амвросий Медиоланский. Об Исааке и душе ⇨ De Isaac et Anima // PL, 14.
Амвросий Медиоланский. О рае ⇨ De Paradiso liber unus // PL, 14.
Амвросий Медиоланский?. Проповедь XVIII. О святом сорокадневном посте ⇨ Sermo XVIII, De sancta Quadragesima // PL, 17.
Амвросий Медиоланский?. Проповедь XXVII: О посте Господа в пустыне ⇨ Sermo XXVII. De jejunio Domini in deserto // PL, 17.
Амвросий Медиоланский. Проповедь XXX ⇨ Sermo XXX // PL, 17.
Амвросий Медиоланский. Разъяснение Евангелия от Луки ⇨ Expositio Evangelii secundum Lucam // PL, 15.
Амвросий Медиоланский. Разъяснение псалма CXVIII ⇨ In psalmum CXVIII expositio // PL, 15.
Амвросий Медиоланский?. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис ⇨ Expositio super septem visiones libri Apocalypsis // PL, 17.
Амвросий Медиоланский?. Экзорсизм ⇨ Exorcismus // PL, 17.
Амфитеатров ⇨ Амфитеатров А. Дьявол в быте, легенде и в литературе средних веков. — Ташкент: Шарк, 1993 (переизд.).
Ансельм ⇨ Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон. 1995.
Антоний Великий (Antonius Magnus). Послания ⇨ Epistolae // PG, 40.
Антоний Великий?. Правила ⇨ Regulae ac praecepta (ex codice Regularum S. Benedicti Anianensis abbatis) // PG, 40.
Антоний Великий?. Проповеди ⇨ Antonius Magnus. Sermones // PG, 40.
Антоний, ученик Симеона (Antonius, discipulus Simeonis). Житие св. Симеона-столпника ⇨ Vita S. Simeonis Stylitae // PL, 73.
Апостольские установления ⇨ Constitutiones apostolicae // PG, 1.
Апулей. О божестве Сократа ⇨ О божестве Сократа (перев. А. Кузнецова) // Апулей. Метаморфозы и другие сочинения. — М. 1988.
Асмодей ⇨ Asmodeus // Encyclopedia Judaica. Jerusalem. 1972. V. 3.
Астерий Амасийский (Asterius Amasenus episcopus). Гомилия XXI ⇨ Homilia XXI // PG, 40.
Афанасий Великий (Athanasius Magnus). Житие св. Антония ⇨ Vita S. Antonii // PG, 26; PL, 73; Vita di Antonio / Ed. G. J. M. Bartelink. Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori. 1974.
Афанасий Великий. О страстях и кресте Господа ⇨ De passione et cruce Domini // PG, 28.
Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии ⇨ Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae // PG, 25.
Афанасий Великий. Речь о воплощении слова ⇨ Oratio de incarnatione verbi // PG, 25.
Афинагор (Athenagoras). Прошение за христиан ⇨ Legatio pro christianis // PG, 6.
Балфинч ⇨ Bullfinch Thomas. The golden age of myth and legend. Wordsworth Editions, 1993.
Бараш ⇨ Barasch M. Despair in the medieval imagination // Sociological Research. 1999, Vol. 66, № 2. С. 565-576.
Барретт ⇨ Barrett F. The Magus. L., 1801.

Бартельс ⇨ Bartels U. Vokale und Instrumentale Aspekte in musiktheoretischen Schriften der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Regensburg, 1989.

Баутц ⇨ Bautz J. Hölle // Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie... Freiburg. 1889.

Беда (Beda Venerabilis). Аллегорическое объяснение книг Ездры и Неемии ⇨ Allegorica expositio in Esdram et Nehemiam // PL, 91.

Беда. Церковная история англов ⇨ Historia ecclesiastica gentis Anglorum // PL, 95.

Бек ⇨ Beck E. Iblis und Mensch, Satan und Adam. // Le muséon. № 89 (1976).

Беккер ⇨ Bekker Balthasar. Die bezauberte Welt. Amsterdam, 1693.

Бенрат ⇨ Benrath G. A. Antichrist. Alte Kirche und Mittelalter // Theologische Realenzyklopädie. Bd 3. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 1978.

Бернар Клервоский (Bernardus Claraevallensis). Проповедь II: О четырех углах креста ⇨ Sermo II. De quatuor cornibus crucis // PL. 183.

Бернар Клервоский. Проповедь XVII: О тройном надзоре: над рукой, языком и сердцем ⇨ Sermo XVII: De triplici custodia: manus, linguae et cordis // PL, 183.

Бернар Клервоский. Проповедь на день св. Пасхи ⇨ In die sancto Paschae sermo // PL, 183.

Бёррес ⇨ Burrus V. The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

Бёртон ⇨ Burton R. The Anatomy of Melancholy. New York: Empire State Book Co. 1924.

Бичер ⇨ Beecher W. J. Adrammelech and Anammelech // The International Standart Bible Encyclopedia. William B. Erdmans Publishing Company. V. 1. 1989.

Блумфилд. Семь смертных грехов ⇨ Bloomfield M. W. The seven deadly sins; an introduction to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature. East Lansing. 1952.

Боге ⇨ Boguet H. Discours des sorciers, avec six advis et faict de sorcerelie. Lyon, 1610, 3 ed.

Боден. О демономании ведьм ⇨ Bodin J. De la demonomanie des sorciers. P., 1587 (facs. reprint: Roche sur-Yon. 1979).

Бракк ⇨ Brakke D. The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // Church History. 2001. Vol. 70, №1. P. 19-49.

Браун ⇨ Braun R. Teufelsglaube und Heilige Schrift // Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Verlag C. H. Beck. 1988.

Бренон ⇨ Brenon A. Les cathares: pauvres du Christ ou Apôtres de Satan? P., 1997.

Бриггс ⇨ Briggs K. M. A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language. 2 vols. in 4. Bloomington (Ind.), 1970.

Бруннер ⇨ Brunner E. Dogmatik. Bd II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Zürich, 1960. 2 Ausg.

Бруно, епископ Сеньи (Bruno Astensis). Сентенции ⇨ Sententiae // PL, 165.

Брунон ⇨ S. Brunonis Episcopi Signiensis expositio in Job // PL, 164.

Буансе ⇨ Boyancé P. Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine // Revue de Philologie. Vol. 61. 1935. P. 189-202

Буркхардт ⇨ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения (перев. А. Е. Махова). М.: Intrada. 1996.

Буссе ⇨ Bousset W. Die Himmelsreise der Seele. Darmstadt, 1960 (репринт публикации 1901).

Василев ⇨ Vasilev G. Bogomils and Lollards. Dualistic Motives in England during the Middle Ages // Etudes balkaniques (Academie Bulgare des Sciences). 1993, № 1.

Василий Великий (Basilius Magnus). Гомилия о том, что Бог не является виновником зол ⇨ Homilia Quod Deus non est auctor malorum // PG, 31.

Василий Великий. Гомилия IX на Гексамерон ⇨ Homilia IX in Hexaemeron // PG, 29.

Василий Великий. Комментарий к книге пророка Исаии ⇨ Comment. in Isaiam Prophetam // PG, 30.

Василий Селевкийский (Basilius Seleuciensis). Слово III: О жизни в раю ⇨ Oratio III // PG, 85.

Вейер. Истории ⇨ Wier J. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables... Jaques Chouet, 1579.

Вейер. Об обманах демонов ⇨ Wierus Ioann. De Praestigiis Daemonum et incantationibus ac veneficiis... // Ioannis Wieri ... Opera Omnia. Amstelodam, 1660.

Вейер. Псевдомонархия демонов ⇨ Wierus Ioann. Pseudomonarchia daemonum // Ioannis Wieri ... Opera Omnia. Amstelodam, 1660.

Венанций Фортунат (Venantius Fortunatus). Житие св. Германа ⇨ Vita Germani // PL, 72.

Венанций Фортунат. Житие св. Радегунды королевы ⇨ Sanctae Radegundis reginae vita // PL, 72.

Видение св. Павла ⇨ цит. по: Owen D. R. The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh: Scottish academic press. 1970. P. 3-7.

Видение Тнугдала ⇨ Visio Tnugdali: Lateinisch und Altdeutsch. Erlangen, 1882.

Винсент Бове. Видение мальчика Уильяма ⇨ Vincent de Beauvais. Speculum historiale. l. 28. cap. 84. Цит. по: Owen D. R. The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh: Scottish academic press. 1970.

Вирт ⇨ Wirth J. L'image médiévale. Naissance et développements (VI-XV siècle). P., 1989.

Вондел, Люцифер ⇨ франц. перев.: Vondel Joost van den. Cinq tragédies. P., 1969. См. также: Вондел. Трагедии. М.: Наука. 1988.

Вопросы и ответы к православным ⇨ Quaestiones et responsiones ad orthodoxos // PG, 6.

Галльский миссал ⇨ Vetus missale gallicanum // PL, 72.

Гауденций Бриксийский (Gaudentius Brixiensis). Проповедь I: О книге Исход ⇨ Sermo I. De Exodi lectione primus // PL, 20.

Гауденций Бриксийский. Проповедь XII ⇨ Sermo XII // PL, 20.

Геннадий Массилийский (Gennadius Massiliensis). Книга о церковных догматах ⇨ Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL, 58.

Гёррес. Христианская мистика ⇨ Görres J. J. Die Christliche Mystik. 5 Bde. Regensburg: G. J. Manz. 1879-1880.

Гесснер ⇨ Gessner S. Der Tod Abels. Zürich, 1782.

Гётц ⇨ Götz R. Der Dämonenpakt bei Augustinus // Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Verlag C. H. Beck. 1988.

Гибер де Ножан (Guibertus). О моей жизни ⇨ Benton J. (ed. et trans.). Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Gibert de Nogent. N. Y., 1970.

Гибер де Ножан. Тропология к пророкам Осии и Амосу и к Плачу Иеремии ⇨ Tropologiae in prophetas Osee et Amos ac Lamentationes Jeremiae // PL, 156.

Гийом из Шампо (Guillelmus de Campellis)?. Диалог между Христианином и Иудеем ⇨ Dialogus inter Christianum et Judaeum // PL, 163.

Гихтель ⇨ Gichtel J. G. Theosophia Practica. Leiden, 1722.

Годель ⇨ Gaudel A. Limbes // Dictionnaire de théologie catholique. T. 9. P., 1926.

Гонорий Августодунский (Honorius Augustodunensis). Вопросы к Притчам и Екклесиасту ⇨ Quaestiones in Proverbie et Ecclesiasten // PL, 172.

Гонорий Августодунский. Зерцало церкви ⇨ Speculum ecclesiae: De paschali die // PL, 172.

Гормизд, папа (Hormisdas I). Послание XXX. К Цезарию Арелатскому ⇨ Epistola XXX. Ad Caesarium Arelatensem // PL, 63.

Гребан ⇨ Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban. Ed. G. Paris et G. Raynaud. P., 1878.

Грейвз Р. ⇨ Graves R. The White Goddess. N. Y., 1948.

Григорий Великий (Gregorius I Magnus). Гомилии ⇨ Homiliae // PL, 76.

Григорий Великий. Диалоги ⇨ Dialogi // PL, 77.

Григорий Великий. Комментарии на Первую книгу Царств ⇨ In primum Regum expositiones // PL, 79.

Григорий Великий. Комментарии на покаянные псалмы ⇨ Expositio in psalmos poenitentiales // PL, 79.

Григорий Великий. Моралии ⇨ Moralia // PL, 75-76.

Григорий Назианзин (Gregorius Nazianzenus). О воплощении, против Аполлинария ⇨ Carmen. Lib. 1. Theologica. Sectio I. Poemata dogmatica. X. De incarnatione, adversus Apollinarium // PG, 37.

Григорий Назианзин. Слово VI. О мире I ⇨ Oratio VI. De pace I // PG, 35.

Григорий Назианзин. Слово XI. На святое крещение ⇨ Oratio XI. In sanctum baptisma // PG, 36.

Григорий Назианзин. Слово XXXIX ⇨ PG, 36.

Григорий О существах, наделенных разумом ⇨ Carmina. Poemata dogmatica. VII. De substantiis mente praeditis // PG, 37.

Григорий Назианзин. Стихотворения о самом себе ⇨ Carmina. Lib. II. Historica. Sectio I. Poemata de seipso // PG, 37.

Григорий Турский (Gregorius Turonensis). Жития отцов ⇨ Vitae patrum // PL. Vol. 71.

Григорий Турский. История франков ⇨ Historia Francorum // PL, 71.

Григорий Турский. Книга чудес ⇨ Liber miraculorum // PL, 71.

Григорий Турский. О чудесах св. Мартина ⇨ De miraculis sancti Martini // PL, 71.

Григорий Чудотворец (Gregorius Thaumaturgus)?. Гомилия IV на святое Богоявление ⇨ Homilia IV in sancta Theophania // PG, 10.

Григорий Чудотворец?. Проповедь в день Всех Святых ⇨ Sermo in omnes sanctos // PG, 10.

Гримуарий папы Гонория ⇨ Grimoire du pape Honorius, avec un Recueil des plus rares secrets. Rome. 1670.

Гуго из Фольето (Hugo de Folieto). Об оплоте души ⇨ De claustro animae // PL. Vol. 176.

Гуго из Фольето?. О животных и других вещах ⇨ De bestiis et aliis rebus // PL, 177.

Гуго Сен-Викторский (Hugo de S. Victore)?. О несении тройного наказания ⇨ De triplici damno ferendo // PL, 177.

Гуго Сен-Викторский. О таинствах ⇨ De sacramentis // PL, 176.

Гуревич ⇨ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство. 1981.

Даниэлу ⇨ Danielou J. Gospel message and hellenistic culture. L., etc., 1973.

Данте ⇨ Божественная комедия. Перев. М. Лозинского. М.; Л., 1950.

Даркевич ⇨ Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М.: Наука. 1988.

Дельрио ⇨ Del Rio M. A. Disquisitionum magicarum libri sex. Lovanti, 1599-1600.

ДеМарис ⇨ DeMaris R. E. Possesion, Good and Bad Ritual, Effects and Side-Effects: the baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a cross-cultural perspective // Journal for the study of the New Testament. Sheffield, 2000. Issue 80.

Демономания ⇨ Demonomanie // Encyclopédie et Dictionnaire Raisonné... publié par Diderot et D'Alembert. T. 4. P., 1760.

Деяния святых ⇨ Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur... dig. J. Bollandus et al. -- Parisiis, Romae. 1863-1894.

Дженнингс ⇨ Jennings M. Tutivillus: The Literary Career of the Recording Demon // Studies in Philology. 74. № 5. Chapel Hill. 1977.

Джилберт Холлендский (Gillebertus de Hoilandia). Проповеди на Песнь Песней ⇨ Sermones in canticum Salomonis // PL, 184.

Джонс-Дейвис ⇨ Jones-Davis M. T. Le diable gagnant ou perdant sur la scène jacobéenne? // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne. 1988.

Диалог о борьбе Любви Божьей и Лукавого языка ⇨ Dialogus de conflictu Amoris Dei et Linguae dolosae // PL, 213.

Диоген Лаэртский ⇨ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Перевод М. Л. Гаспарова. М., 1986

Дионисий Ареопагит (Dionysius Areopagita). О божественных именах ⇨ De divinis nominibus // PG, 3.

Евагрий Понтийский (Evagrius). Capitula XXXIII ⇨ PG, 40.

Евагрий Понтийский. О восьми порочных помыслах ⇨ De octo vitiosis cogitationibus // PG, 40.

Евагрий Понтийский. О молитве ⇨ De oratione // PG, 79.

Евагрий Понтийский. О порочных помыслах ⇨ De malignis cogitationibus // PG, 79.

Евагрий Понтийский. Практические главы к Анатолию ⇨ Evagrius. Capita practica ad Anatolium // PG, 40.

Евгений II, папа (Eugenius II). Из рекомендательных писем ⇨ Diploma // PL, 195.

Евгипп Африканский (Eugyppus Africae). Тезаурус ⇨ Thesaurus // PL, 62.

Евсевий Памфил (Eusebios Pamphilius). Комментарии на псалмы ⇨ Commentaria in psalmos // PG, 23.

Евсевий Памфил. Доказательство Евангелия ⇨ Demonstratio evangelica // PG, 22.

Евсевий Памфил. Евангельское приготовление ⇨ Praeparatio evangelica // PG, 21.

Жак де Витри ⇨ The exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry / Ed. Th. Crane. L., 1890.

Жакье ⇨ Jaquerius (Jacquier) Nicolaus. Flagellum haeretecorum fascinariorum. Francofurti ad Moenum. 1581.

Жакьо ⇨ Jacquiot J. Le diable dans les médailles de la Renaissance au XVIIIème siècle. // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne. 1988.

Живри ⇨ Givry, Grillot de. La musée des sorciers, mages et alchimistes. P.: Librairie de France. 1929.

Жирмунский ⇨ Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука. 1978.

Житие св. Авраама-отшельника ⇨ Vita S. Abrahae eremitae (из Vitae patrum) // PL, 73.

Житие св. Василия Великого ⇨ Vita S. Basilii (из Vitae patrum) // PL, 73.

Житие св. Евгенда ⇨ Vita S. Evgendi // Vie des pères du Jura. P., 1968.

Житие св. Евгении, девственницы и мученицы ⇨ Vita S. Eugeniae, virginis ac martyris (из Vitae patrum) // PL, 73.

Житие св. Евфрасии ⇨ Vita sanctae Euphrasiae (из Vitae patrum) // PL, 73.

Житие св. Люпицина ⇨ Vita S. Lupicini // Vie des pères du Jura (SC. vol. 142) / Ed. F. Martine. P., 1968.

Житие св. Марии Египетской, блудницы ⇨ Vita Mariae Aegyptiacae, meretricis // PL, 73.

Житие св. Пахомия ⇨ Vita sancti Pachomii (из Vitae patrum) // PL, 73.

Житие св. Романа ⇨ Vita S. Romani // Vie des pères du Jura (SC, vol. 142) / Ed. F. Martine. P., 1968.

Житие св. Синклетики ⇨ Vita Sanctae Syncleticae // PG, 28.

Журавель ⇨ Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф. 1996.

Завещание Иуды ⇨ Апокрифические Апокалипсисы. Пер., сост., вступ. статья М. Г. Витковской, В. Е. Витковского. СПб., 2000.

Иаков Диакон (Jacobus Diaconus). Житие св. Пелагии, блудницы ⇨ Vita Sanctae Pelagiae, meretricis // PL, 73.

Иванов ⇨ Иванов Вяч. Вс. Два демона (беса) и два ангела у Пушкина // Пушкинская конференция в Стэнфорде, 1999: Материалы и исследования. М., 2001. С. 42-53. (Сер. «Материалы и исследования по истории русской культуры». Вып. 7.).

Игнатий Антиохийский (Ignatius Antiochenus). К ефесянам ⇨ Ad Ephesios // PG, 5.

Игнатий Антиохийский. К римлянам ⇨ Ad Romanos // PG, 5.

Иероним (Hieronymus). Житие св. Илариона-пустынника ⇨ Vita S. Hilarionis // PL, 23.

Иероним. Житие св. Павла ⇨ Vita S. Pauli primi eremitae // PL, 23.

Иероним. Истолкование книги Дидима о Святом Духе ⇨ Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto // PL, 23.

Иероним. Книга против Вигилантия ⇨ Hieronymus. Liber contra Vigilantium // PL, 23.

Иероним. Комментарии к Евангелию от Матфея ⇨ Commentaria in Evangelium S. Matthaei // PL, 26.

Иероним. Комментарий на Екклесиаст ⇨ Commentarius in Ecclesiasten // PL, 23.

Иероним. Комментарий на книгу Иова ⇨ Commentaria in Job // PL, 26.

Иероним. Комментарий на книгу пророка Амоса ⇨ Commentaria in Amos // PL, 25.

Иероним, Комментарий на книгу пророка Даниила ⇨ Commentaria in Danielem // PL, 25.

Иероним. Комментарий на книгу пророка Ионы ⇨ Commentariorum in Jonam liber // PL, 25.

Иероним. Комментарий на книгу пророка Исаии ⇨ Commentaria in Isaiam // PL, 24.

Иероним. Комментарий на книгу пророка Михи ⇨ Commentaria in Michaeam // PL, 25.

Иероним. Комментарий на Послание к Ефесянам ⇨ Commentaria in Epistolam ad Ephesios // PL, 26.

Иероним. Послание XIV: К Монаху Гелиодору ⇨ Epistola XIV. Ad Heliodorum Monachum // PL, 22.

Иероним. Послание LX: К Гелиодору. Эпитафия Непотиану ⇨ Epistola LX ad Heliodorum. Epitaphium Nepotiani // PL, 22.

Иероним. Послание CXXIV: К Авиту ⇨ Epistola CXXIV. Ad Avitum // PL, 22.

Иероним. Послание CVIII: К Евстохии-деве: Эпитафия матери Пауле ⇨ Epistola CVIII. Ad Eustochium virginem. Epitaphium Paulae matris // PL, 22.

Иероним. Против Иовиана ⇨ Adversus Jovianum // PL, 23.

Иоанн Диакон (Joannus Diaconus). Житие св. Григория Великого ⇨ Sancti Gregorii Magni Vita // PL, 75.

Иоанн Златоуст (Joannes Chrysostomus). Восславление св. мученика Юлиана ⇨ Laudatio Sancti Martyris Juliani // PG, 50.

Иоанн Златоуст. Гомилии на книгу Бытия ⇨ Homiliae in Genesin // PG, 53.

Иоанн Златоуст. Гомилия: О том, что не должно разглашать грехи братьев ⇨ Homilia: Quod non oporteat peccata fratrum evulgare // PG, 51.

Иоанн Златоуст. Гомилия II об искушении дьявола ⇨ De diabolo tentatione homilia II // PG, 49.

Иоанн Златоуст. Гомилия LIV ⇨ Homilia LIV // PG, 59.

Иоанн Златоуст. Гомилия XVI на Евангелие от Иоанна ⇨ In Joannem homilia XVI // PG, 59.

Иоанн Златоуст. Гомилия XIII на Евангелие от Матфея ⇨ In Matthaeum homilia XIII // PG, 57.

Иоанн Златоуст. Гомилия XVIII на Евангелие от Матфея ⇨ In Matthaeum homilia XVIII // PG, 57.

Иоанн Златоуст. Гомилия XLVI на Евангелие от Матфея ⇨ In Matthaeum homilia XLVI // PG, 58.

Иоанн Златоуст. Гомилия LIV на Деяния апостолов ⇨ In acta apostolorum homilia LIV // PG, 60.

Иоанн Златоуст. Гомилия VI на послание к Филиппийцам ⇨ In epistolam ad 4. Philippenses homilia VI // PG, 52.

Иоанн Златоуст. К антиохийцам. Гомилия XX ⇨ Joannes Chrysostomus. Ad populum antiochenum homilia // PG, 49.

Иоанн Златоуст. К Феодору падшему. Увещание 1-е ⇨ Joannes Chrysostomus. Paraenesis sive adhortatio ad Theodorum lapsum. I // PG, 47.

Иоанн Златоуст. Объяснение псалма CXXXIX ⇨ Joannes Chrysostomus. Expositio in psalmum CXXXIX // PG, 55.

Иоанн Златоуст. О Лазаре, слово I ⇨ De Lazaro concio I // PG, 48.

Иоанн Златоуст. О Лазаре, слово IV ⇨ De Lazaro concio IV // PG, 48.

Иоанн Златоуст. О покаянии. Гомилия VIII ⇨ De poenitentia. Homilia VIII // PG, 49.

Иоанн Златоуст. О святых Маккавеях и о матери их. Гомилия I ⇨ In sanctos Maccabaeos, et in matrem eorum. Homilia I // PG, 50.

Иоанн Златоуст (ложно приписывается ему). Проповедь на книгу Иова III ⇨ In Job sermo III // PG, 56.

Иоанн Златоуст. Против тех, кто говорят, что демоны управляют человеческими делами. Гомилия I ⇨ Adversus eos, qui dicunt daemones gubernare res humanas. Homilia I // PG, 49.

Иоанн Мосх (Joannes Moschus). Луг духовный ⇨ Pratum spirituale // PG, 87-C.

Иосиф Флавий. Иудейские древности ⇨ Иосиф Флавий. Иудейские древности. Минск, 1994. 2 тт.

Ипполит Римский (Hippolytus). О Христе и Антихристе ⇨ Demonstratio de Christo et antichristo // PG, 10.

Ипполит Римский. Против греков ⇨ PG, 10.

Иреней. Против ересей ⇨ Irénée de Lyon. Contre les hérésies (Irenaeus. Contra haereses). – P.: Cerf. 1969. (Source chrétiennes. Vol. 153). Также PG, 7.

Исаия авва. Речи ⇨ Orationes // PG, 40.

Исидор Пелусийский (Isidorus Pelusiota). Послания ⇨ Epistola // PG, 78.

Исидор Севильский (Isidorus Hispalensis). Сентенции ⇨ Sententiarum libri tres // PL, 83.

Исидор Севильский. Этимологии ⇨ Etymologiae // PL, 82.

История монахов в Египте ⇨ Historia monachorum // PL, 21.

Йилг ⇨ Jilg W. «Hexe» und «Hexerei» als kultur- und religions-geschichtliches Phänomen // Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: C. H. Beck. 1988.

Йонас ⇨ Jonas H. Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes. Frankfurt am Main; Leipzig, 1999.

Йоркский цикл мистерий. Падение ангелов ⇨ York Plays. L., 1885.

Кассиан (Joannes Cassianus). О монастырских установлениях ⇨ De coenobiorum institutis // PL, 49.

Кассиан. Собеседования ⇨ Collationes // PL, 49.

Кассиодор (Cassiodorus). Объяснение псалмов ⇨ Expositio in psalterium // PL, 70.

Кассиодор. Установления божественных и светских наук ⇨ Institutiones divinarum et saecularium litterarum // PL, 70.

Келли ⇨ Kelly H. A. The Devil at Baptism. Ritual, Theology and Drama. Ithaca; London: Cornell University Press. 1985.

Кесселл ⇨ Cassell A. The Tomb, the Tower and the Pit. Dante's Satan // Italica. 56 (1979). 331-351.

Кестор ⇨ Kastor F. N. Milton and the Literary Satan. Amsterdam: Rodopy N. V. 1974.

Киприан Карфагенский (Cyprianus Carthaginensis). Книга о суетности идолов ⇨ Liber de idolorum vanitate // PL, 4.

Киприан Карфагенский. О благе терпения ⇨ De bono patientiae // PL, 4.

Кирилл Александрийский (Cyrilus Alexandrinus). Гомилия XIV ⇨ Homilia XIV: De exitu animi, et de secundo adventu // PG, 77.

Кирилл Александрийский. Против антропоморфитов ⇨ Adversus anthropomorphitas // PG, 76.

Кирилл Александрийский. Толкование Евангелия от Иоанна ⇨ In Joannem Evangelium // PG, 73.

Кирилл Иерусалимский (Kyrillos Hierosolymitanus). Катехизис IV ⇨ Catechesis IV // PG, 33.

Кирилл Иерусалимский. Катехизис VIII. О провидении Божием ⇨ Catechesis VIII. De providentia Dei // PG, 33.

Кирилл Иерусалимский. Катехизис XVI. О Святом Духе I ⇨ Catechesis XVI. De spiritu sancto I // PG, 33.

Кирилл Иерусалимский. Мистагогический катехизис I ⇨ Catechesis XIX. Mystagogica I // PG, 33.

Кирилл Иерусалимский. Мистагогический катехизис II ⇨ Catechesis XX. Mystagogica II // PG, 33.

Кисслинг ⇨ Kiessling N. The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny. Waschigton State University Press, 1977.

Клемен ⇨ Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / Перевод с немецкого А. Е. Махова. М.: Intrada, 2002.

Климент Александрийский (Clemens Alexandrinus). Строматы ⇨ Stromata // PG, 8.

Клопшток. Мессиада ⇨ Klopstock F. G. Der Messias. Leipzig, o. j.

Книга о трех обиталищах ⇨ De tribus habitaculis liber // PL, 53.

Когут ⇨ Kohut A. Über die Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhangigkeit zum Parsismus (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes). S. l., 1866.

Колдовство ⇨ Witchcraft, Magic and the Supernatural. L.: Octopus Book. 1974.

Коллен де Планси ⇨ Инфернальный словарь. Collin de Plancy J. Dictionnaire infernal. 6-me ed. P., 1863.

Красный дракон ⇨ Dragon rouge, ou l'art de commander les esprits célestes, aériens, terrestes, infernaux. Avignon: Offray, 1522.

Крузель, Симонетти ⇨ Crouzel H., Simonetti M. Commentaire // Origène. Traité des Principes. T. II. P., 1978. SC, v. 253; T. IV. P., 1980. SC, v. 269.

Лактанций (Lactantius Lucius Caelius). Божественные установления ⇨ Divinarum institutionum liber // PL, 6

Лактанций. Краткое изложение божественных установлений ⇨ Epitome divinarum institutionum // *PL*, 6.

Лактанций. О гневе Божием ⇨ Liber de ira Dei // PL, 7:94-95.

Ланкр. Картина непостоянства демонов ⇨ Lancre P de. Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons. Nicolas Buon, 1612.

Ланкр. Неправдоподобие и нечестие колдовства ⇨ Lancre P de. L'incredulité et mescreance du sortilège. Nicolas Buon, 1622.

Леандр Севильский (Leander Hispalensis). Правила ⇨ Regula // 72.

Лев Великий (Leo Magnus). Послание XV. Об ошибках присциллианистов ⇨ Epistola XV. De priscillianistarum erroribus // PL, 54.

Лев Великий. Проповеди ⇨ Sermones // PL, 54.

Леви ⇨ Levy E. The metaphor of spectator and spectacle // Midwest Quarterly. 2002. Vol. 43, № 2

Лейбниц. Теодицея ⇨ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. т. 4. М., 1989.

Лелуайе ⇨ Leloyer P. Discours et Histoires des Spectres, Visions et Apparitions des Esprits. Anges, Démons et Ames. se montrant visibles aux hommes. Nicolas Buon, 1605.

Ленгтон ⇨ Langton E. Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine Its Origin and Development. L.: Epworth Press. 1949.

Ленер ⇨ Lehner E., Lehner J. Devils, Demons, Death and Damnation. N. Y.: Dover Publications. 1971.

Ле Нурри ⇨ Le Nourry N. [Комментарий к «Paedagogus»] // PG, 8.

Лессинг ⇨ Лессинг Г. Э. Из писем о новейшей немецкой литературе. Перев. В. Е. Гаккель-Аренс. // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука, 1978.

Лид ⇨ Lead Jane. Eine Offenbarung der Bottschaft des Ewigen Evangellii. Amsterdam, 1697.

Лициниан Карфагенский (Licinianus Carthaginensis). Послание II к диакону Епифанию ⇨ Epistola II ad Epiphanium diaconum // PL, 72.

Лодж. Убожество разума и безумие мира ⇨ Lodge T. Wits Miserie and the Worlds Madness: Discovering the Devils Incarnate of this Age, 1596. // The Complete Works. N. Y.: Russel and Russel Inc. 1963.

Лозинский ⇨ Лозинский С. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Атеист. [1930].

Лойер ⇨ Lawyer J. Three celtic voyages: Brendan, Lewis and Buechner // Anglican Theological Review. 2002. Vol. 84, № 2.

Луис да Гранада ⇨ Луис де Гранада. Проповеди на Евангелие; цит. по: Simonin M. Des nouvelles du diable (1560-1620). // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. Paris: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne. 1988.

Лютер ⇨ Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1906-1978.

Лютер, Застольные беседы ⇨ Lüther M. Tischreden. Weimar. 1912-1913 (тома в составе критического полн. собр. соч.).

Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона ⇨ Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio / Ed. W. H. Stahl. N. Y.: Columbia university Press, 1952.

Максим Исповедник. Схолии к книге "О божественных именах" ⇨ Scholia in lib. de divinis nominibus // PG, 4.

Малле ⇨ L'Abbe Mallet. Enfer. // Encyclopédie et Dictionnaire Raisonné... publié par Diderot et D'Alembert. T. 5. P., 1760.

Маль. Искусство ⇨ Mâle E. L'Art religieux du XIII siècle. P., 1940.

Мариологический указатель ⇨ Index Marianus // PL, 219.

Марло ⇨ Марло К. Трагическая история доктора Фауста. Перев. Н. Н. Амосовой. // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука, 1978.

Мартин из Браги (Martinus Braccarensis). О нравах ⇨ Libellus de moribus // PL, 72.

Мартин Леонский (Martinus Legionensis). Разъяснение книги Апокалипсис ⇨ Expositio libri Apocalypsis. // PL, 209.

Массадье ⇨ Massadié G. Histoire générale du Diable. Paris: Robert Laffont, 1993.

Махов. Hortus daemonum ⇨ Махов А Е. Сад демонов — Hortus daemonum: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 1998.

Махов. Musica Literaria ⇨ Махов А Е. Musica Literaria. Идея словесной музыки в европейской поэтике. М.: Intrada, 2005.

Махов. Обнаженный язык дьявола ⇨ Махов А. Е. Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 332-367.

Мелори. Смерть Артура ⇨ The Works of Sir Thomas Malory. Oxford, 1967.

Меркатанте ⇨ Mercatante A. S. Encyclopedia of world Mythology and Legend. N. Y.: Oxford. 1988.

Меркель ⇨ Das Neue Testament Deutsch. Übersetzt und Erklärt von H. Merkel. Göttingen uns Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht. 1991.

Мерлан ⇨ Merlan P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus // The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy. Cambridge University Press, 1970.

Мильтон ⇨ Мильтон Дж. Потерянный рай. Перев. Арк. Штейнберга. М.: Художественная литература. 1982 (в ссылках даны номера страниц по данному изданию и номер книги поэмы).

Мильтон. Обретенный рай ⇨ Paradise regained // Milton J. Complete poetry. N. Y., 1942.

Минуций Феликс (Marcus Minucius Felix). Октавий ⇨ Octavius // PL, 3.

Мистическая лоза ⇨ Vitis mystica // PL, 184.

Мюррей ⇨ Murray M. The Witch-Cult in Western Europe. Clarendon Press, 1921.

Нельсон ⇨ Nelson A. H. The Temptation of Christ; or the Temptation of Satan // Medieval English Drama. Chicago, 1972. p. 218-229.

Никулин ⇨ Niculin D. The distorting mirror of hell (On the interpretation of Pluto's words in Dante's Inferno, VII, 1) // Orbis litterarum. Review of literary studies. Copenhagen. 2000. Vol. 55. № 4.

Нил Анкирский (Nilus abba). Послания ⇨ Epistola // PG, 79.

Нил, Форбс ⇨ Neale J. M., Forbes G. H. The Ancient Liturgies of the Gallican Church. L., 1855.

Новый завет, издание Нестле-Аланда ⇨ Novum Testamentum Graece et Latine / Ed. E. Nestle, B. et K. Aland. 27 Auflage. Stuttgart, 1994.

Ноде ⇨ Naudé G. Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés des magie. P., 1669; Amsterdam, 1712.

Нуффель ⇨ Nuffel van H. Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale // Anciens pays et assemblées d'états. 39 (1966).

Ознобишин Д. П. Стень ⇨ Журнал «Телескоп». М., 1831. Ч. 2, № 5. С. 74-75.

Оптат Милевитанский (Optatus Millevitanus). О схизме донатистов ⇨ De schismate donatistarum // PL, 11.

Ориген (Origenes). Гомилия XIII на Книгу Чисел ⇨ In numeros homilia XIII // PG, 12.

Ориген. Гомилия XXVII на Книгу Чисел ⇨ In numeros homilia XXVII // PG, 12.

Ориген. Гомилия I на книгу пророка Иеремии ⇨ Homilia I in Jeremiam (лат. перевод Иеронима) // PL, 25.

Ориген. Гомилия VI на Евангелие от Луки ⇨ In Lucam homilia VI // PG, 13.

Ориген. Гомилия XII на Евангелие от Луки ⇨ In Lucam homilia XII // PG, 13.

Ориген. Избранное на книгу Исход ⇨ Selecta in Exodum // PG, 12.

Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна ⇨ Commentaria in evangelium Joannis // SC, 290; также PG, 14.

Ориген. На послание Павла к Римлянам ⇨ In epistolam Pauli ad Romanos // PG, 14.

Ориген. О началах ⇨ De principiis // SC, Vol. 252, 253, 268, 269.

Ориген. Против Цельса ⇨ Contra Celsum // SC, 132, 136.

Ориген. Толкования книги Исход ⇨ Selecta in Exodum // PG, 12

Оуэн ⇨ Owen D. R. The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh: Scottish academic press, 1970.

Павел из Таммы. О келье ⇨ Paul of Tamma. Opere / Ed. and trans. T. Orlandi. Roma, 1988.

Палинджснио ⇨ Palingenius Marcellus. Zodiacus vitae. Hamburg, 1754. (частичный перевод А. Х. Горфункеля двух книг из поэмы Философские науки, 1977, № 3, с. 128-132).

Палладий (Palladius). Лавсаик ⇨ Historia Lausiaca // PL, 73.

Парацельс ⇨ On Nymphs, Sylphs, Pygmies and Salamander. // Four Treaties of Theophrastus von Hohen-

heim called Paracelsus. Baltimore, 1941.

Паре ⇨ Paré A. Des monstres et prodiges. Genève: Droz, 1971.

«Пастырь» Гермы ⇨ Pastor S. Hermae // PG, 2.

Паулин Ноланский (Paulinus Nolanus). Послание XXXVIII ⇨ Epistola XXXVIII // PL, 61.

Петерсен. Тайна восстановления всех вещей ⇨ Petersen J. W. Musthrion Apokatastasew" Pantwn, Das ist: Das Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge. 3 Bde. S. l., 1700-1710.

Петр Достопочтенный (Petrus Venerabilis) ⇨ De miraculis // PL, 189.

Петр из Блуа (Petrus Blesensis). О таинствах святого причастия ⇨ Tractatus de sacrosanctis venerabilis sacramenti Eucharistiae mysteriis // PL, 207.

Петр Кантор (Petrus Cantor). Слово краткое ⇨ Verbum abbreviatum // PL, 205.

Петр Коместор (Petrus Comestor). Схоластическая история ⇨ Historica scholastica: Liber Genesis // PL, 198.

Петр Ломбардский (Petrus Lombardus). Сентенции ⇨ Sententiae // PL, 192.

Петр Тирский (Petrus Thyraeus). О демониаках ⇨ Petri Thyraei de daemoniacis // Petri Thyraei opera. Colon, 1628.

Петр Тирский. Об опасных местах и о призраках и явлениях ⇨ De locis infestis, und de spectris et apparitionibus Libri duo. Eisleben, 1597.

Петр Тирский. О различных явлениях ⇨ Petri Thyraei de variis apparitionibus // Petri Thyraei opera. Colon, 1628.

Петр Хризолог (Petrus Chrysologus). Проповедь II ⇨ Sermo II // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь XII: О посте и искушениях Христа ⇨ Sermo XII: De jejunio et tentationibus Christi // PL, 52

Петр Хризолог. Проповедь XVI ⇨ Sermo XVI // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь XVII: Об одержимом ⇨ Sermo XVII: De daemoniaco // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь XXVII. Об отвержении соблазна ⇨ Sermo XXVII. De scandalo tollendo // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь XXXIV ⇨ Sermo XXXIV // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь LIII: О покое ⇨ Sermo LIII: De pace // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь LXXIV: О воскресении Христа ⇨ Sermo LXXIV: De resurrectione Christi // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь LXXVII ⇨ Sermo LXXVII // PL, 52.

Петр Хризолог. Проповедь XCVI: На притчу о плевелах ⇨ Sermo XCVI: De parabola zizaniorum // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CV ⇨ Sermo CV // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CXVIII: О смерти и воскресении плоти ⇨ Sermo CXVIII: De morte et resurrectione carnis // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CXXII ⇨ Sermo CXXII // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CXLVIII: О таинстве воплощения ⇨ Sermo CXLVIII: De incarnationis sacramento // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CLV: О январских календах ⇨ Sermo CLV: De kalendis Januarii // PL, 52.

Петр Хрозолог. Проповедь CLXX: О Христе, принимающем ради нас разные формы ⇨ Sermo CLXX: De Christo pro nobis varias formas suscipiente // PL, 52.

Платон. Кратил ⇨ Кратил. Перевод Т. В. Васильевой // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М., 1990.

Поль ⇨ Pohl A. Die Offenbarung des Johannes. Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 1974.

Примасий (Primasius Adrumetanensis). Комментарий на Апокалипсис ⇨ Commentaria in Alocalypsim // PL, 68.

Присциллиан (Priscillianus). Апология ⇨ Цит. по: Burrus V. The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

Прокопий из Газы (Procopius Gazaeus). Комментарий на Второзаконие ⇨ Commentarii in Deuteronomium // PG, 87-A.

Прокопий из Газы. Комментарий на книгу Бытия ⇨ Commentarii in Genesin // PG, 87-A.

Прокопий из Газы. Комментарий на книгу пророка Исаии ⇨ Commentari in Isaiam // PG, 87-B.

Прокопий из Газы. Комментарий на Первую книгу Царств ⇨ Commentarii in Lib. I Regum // 87-A.

Проспер Аквитанский (Prosper Aquitanicus). Ответы за Августина на главу Винценцианских возражений ⇨ Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum // PL, 51.

Проспер Аквитанский. Сентенции ⇨ Sententiae // PL, 51.

Проспер Аквитанский. Толкования псалмов ⇨ Psalmorum a C ad CL expositio // PL, 51.

Пруденций (Prudentius). Апофеоз ⇨ Apotheosis // PL, 59.

Пруденций. Гимн на Богоявление ⇨ Hymnus de epiphania // PL, 59.

Псевдо-Алкуин. Комментарий на Апокалипсис ⇨ PL, 100.

Псевдо-Климент. Воспоминания ⇨ Recognitiones // PG, 1.

Псевдо-Климент. Гомилии ⇨ Homiliae viginti // PG, 1.

Пселл (Psellus). О деянии демонов ⇨ De operatione daemonum. // in: Jamblichus. De mysteriis aegyptiorum. — Joann Tornaesium. 1607.

Пьесы о Фаусте ⇨ Кукольные комедии. Перев. Н. А. Сигал. // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука, 1978.

Ральф Лаонский. Избранные сентенции ⇨ Anselmi Laudensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas. Evreux, 1895.

Расселл. Люцифер ⇨ Russell J. B. Lucifer. The Devil in the Middle Ages. Iyhaca; London: Cornell University Press. 1984.

Рауль Глабер (Rodulfus Glaber). Истории своего времени ⇨ Historiae sui temporis // PL, 142.

Рауль де Уденк ⇨ Songe d'enfer. Ed. P. Lebesgue. La Rochelle et Paris, 1908.

Ревилль ⇨ Reville A. History of the Devil // Exorcism Through the Ages. Citadel, 1974.

Регенвольс ⇨ Regenvolsius Adrien. Systema historico-chronologicum ecclesiarum sclavonicarum. Utrecht, 1652.

Реми. Демонолатрия ⇨ Remigius Nicolaus. Daemonolatria. S. l., 1595.

Ремон ⇨ Rémond Florimond de. L'Anti-Papesse. Abel l'Angelier, 1607.

Речения старцев ⇨ Verba seniorum (отдельные разделы в своде Vitae patrum) // PL, 73.

Речения старцев, греческий вариант ⇨ Apophtegmata patrum // PG, 65.

Риворд ⇨ Revard S. P. The War in Heaven. Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion. Cornell University Press, 1980.

Риде ⇨ Ridé J. Diable et diableries dans les «Propos de Table» de Martin Luther. // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne, 1988.

Рикёр. Символика зла ⇨ Ricoeur P. The Symbolism of Evil. N. Y., 1967.

Ришар ⇨ Richard M. Enfer // Dictionnaire de théologie catholique. t. 5. P., 1939.

Роббинс ⇨ Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М.: Локид; Миф. 1996.

Роберт Пуллен (Robertus Pullus). Сентенции ⇨ Sententiae // PL, 186.

Робертс ⇨ Roberts A. Witches and witch-hunters. A reprint of «A treatise of witchcraft, by Alexander Roberts» (1616). Norwood (Pa.), 1973.

Роскофф ⇨ Roskoff G. Geschichte des Teufels. Bd 1-2. Lpz., 1869.

Рубенсон ⇨ Rubenson S. The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint, Studies in Antiquity and Christianity. Minneapolis, 1995.

Рудвин ⇨ Rudwin M. Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen. Göttingen, 1915.

Руперт из Дойтца (Rupertus Tuitiensis). О победе слова Божия ⇨ De victoria Verbi Dei // PL, 169.

Руперт из Дойтца. О Троице и ее деяниях ⇨ De Trinitate et operibus ejus // PL, 167.

Руфин (Rufinus Aquileiensis)?. Комментарий на LXXV псалмов ⇨ In psalmos LXXV commentarius // PL, 21.

Савонарола Дж. Об искусстве хорошо умирать ⇨ Savonarola G. Predica dell'Arte del ben morire. Berlin, 1926 (факсимиле первого изд. 1496).

Саксер ⇨ Saxer V. Bible et hagiographie: Textes et thèmes bibliques dans les actes des martyrs authentiques des premiers siècles. Berne; Francfort s. Main; New York, 1986.

Свидетельства о Фаусте ⇨ Исторические и легендарные свидетельства о докторе Фаусте. Перев. С. А. Акулянц. // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука, 1978.

Сеар ⇨ Céard Jean. Médecine et démonologie: les enjeu d'un débat // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne, 1988.

Семков ⇨ Šemkov G. Der Einfluß der Bogomilen auf die Katarer // Saeculum, 32 Bd. H. 4. 1981. S. 349-373.

Симонин ⇨ Simonin M. Des nouvelles du diable (1560-1620) // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne. 1988.

Средневековый бестиарий ⇨ Средневековый бестиарий. М.: Искусство, 1984.

Страсти святых мучениц Перпетуи и Фелицитаты ⇨ Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis // PL, 3.

Суинден ⇨ Swinden T. An Enquiry into the Nature and Place of Hell. L., 1714.

Сульпиций Север (Sulpicius Severus). Диалоги ⇨ Dialogi // PL, 20.

Сульпиций Север. Житие св. Мартина ⇨ Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. (Sulpicius Severus. Vita Martini Turonensis) / Ed. J. Fontaine. Vol. 1-3. P., 1968-1969. (SC).

Сульпиций Север. Эпистола 3 ⇨ Sulpicius Severus. Epistula 3 // Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. T. 1. P., 1967.

Татиан (Tatianus). Речь против эллинов ⇨ Oratio adversus Graecos // PG, 6.

Таулер ⇨ Tauler J. Spiritual Conferences / Ed. et trans. E. Colledge et M. Jane. Chicago, 1961.

Театр дьяволов ⇨ Theatrum Diabolorum. Franckfurt am Mayn, 1569 (сборник протестантских теологов, сост. З. Фейерабенд).

Теофил, Сергий, Гигин (Theophilus, Sergius, Hyginus). Житие св. Макария ⇨ Vita sancti Macarii Romani // PL, 73

Терваран, Геффье ⇨ Tervarent G. de, Gaiffier B. de. Le diable voleur d'enfants. // Homenage a Antoni Rubio I Lluch, vol. 3. Barcelona, 1936.

Тереза Авильская ⇨ Darbord M. Thérèse d'Avila, le diable et l'enfer // Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance. P.: Jean Touzot Librairie-Editeur. Université de Paris-Sorbonne, 1988.

Тертуллиан (Tertullian). Апология против язычников ⇨ Apologeticus adversus gentes // PL, 1.

Тертуллиан. О душе ⇨ De anima // PL, 2.

Тертуллиан. О женских украшениях ⇨ De cultu feminarum // Tertullien. La toilette des femmes. P., 1971. Также, в оговоренных случаях: PL, 1.

Тертуллиан. О зрелищах ⇨ De spectaculis // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. Также PL, 1.

Тертуллиан. Об идолопоклонничестве ⇨ De idololatria // PL, 1.

Тертуллиан. О плоти Христовой ⇨ Liber de carne Christi // PL, 2.

Тертуллиан. О поощрении целомудрия ⇨ De exhortatione castitatis // PL, 2.

Тертуллиан. О прескрипциях против еретиков ⇨ De praescriptionibus adversus haereticos // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. Также PL, 2.

Тертуллиан. О свидетельстве души ⇨ De testimonio animae // PL, 1.

Тертуллиан. О терпении ⇨ De patientia // Тертуллиан. Избранные сочинения. М. 1994. Также PL, 1.

Тертуллиан. Против Маркиона ⇨ Adversus Marcionem // PL, 2.

Тихоний Африкан (Tichonius Africanus). О семи правилах ⇨ De VII regulis // PL, 18.

Толкование речений Антония Великого (анонимное) ⇨ Sententiarum expositio // PG, 40.

Томпсон ⇨ Thompson R. L. The History of the Devil, the Horned God of the West. N. Y., 1929.

Торквемада. Гексамерон ⇨ Torquemada A. Hexameron. S. l., 1582.

Тубах ⇨ Toubach F. C. Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969.

Тутте ⇨ Toutté Aug. Dissertatio III de doctrina S. Cyrilli // PG, 33.

Уокер ⇨ Walker D. P. The decline of hell. 17th-century discussion of eternal torment. L.: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Упреки Генриху Валуа в ужасных вещах ⇨ Remontrances à Henri de Valois sur les choses horribles envoyées par un enfant de Paris. 1589.

Фауст ⇨ История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике. // Легенда о докторе Фаусте. М.: Наука, 1978.

Феликс. Житие Гутлака ⇨ Felix's life of Guthlac. Cambridge, 1956.

Финтлер ⇨ Vintler H. Die Blumen der Tugent. Innsbruck, 1874.

Флетчер ⇨ Fletcher H. F. Milton's Rabbinical Readings. N. Y.: Gordian Press, 1967.

Фома Аквинский. Сумма теологии ⇨ Summa Theologiae. Электронное издание Наваррского университета: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

Фонтен ⇨ Fontaine J. [Комментарий] // Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. P.: Cerf. Vol. 2-3. 1969.

Фреччеро ⇨ Freccero J. The Sign of Satan // Modern Language Notes. 80 (1965).

Фульгенций (Fulgentius). К Мониму ⇨ Ad monimum. // PL, 65.

Фульгенций. Об отпущении грехов ⇨ De remissione peccatorum // PL, 65.

Фульгенций. Послание III: О девственности и смирении ⇨ Epistola III: De Virginitate atque Humilitate // PL, 65.

Фульгенций и др. Послание XVII … к Петру диакону ⇨ Epistola XVII, Seu liber S. Fulgentii et aliorum quindecim episcoporum africanorum ad Petrum diaconum // PL, 65.

Фульгенций. Проповедь II ⇨ Sermo II // PL, 65.

Хаимон (Haymo Halberstatensis). Разъяснение апокалипсиса ⇨ Expositio in Apocalypsin // PL, 117.

Хиларий Пуатьеский (Hilarius Pictaviensis). Комментарий на Евангелие от Матфея ⇨ Commentarius

in Matthaeum // PL, 9.

Хиларий Пуатьеский. Из трактатов иа книгу Иова ⇨ Ex tractatibus in Job // PL, 10.

Хиларий Пуатьеский. О Троице ⇨ De Trinitate // PL, 10.

Хиларий Пуатьеский. Трактат на псалмы ⇨ Tractatus super psalmos // PL, 9.

Хиллерс ⇨ Hillers D. R., Rabinowitz L. I., Scholem G. Demons // Encyclopaedia Judaica. V. 5. Jerusalem, 1974.

Хильдегарда Бингенская. Книга тонкостей различных естественных творений ⇨ Hildegard von Bingen. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturum // PL, 197.

Хинкмар Реймский (Hincmarus Rhemensis). О разводе Лотария и Тетберги ⇨ De divortio Lothari regis et Tetbergae reginae // PL, 125.

Хокер Оснабург Й. и Г. Гамельманн. Дьявол как таковой ⇨ Osnaburg J. Hocker, Hamelmann H. Der Teuffel selbst // Theatrum Diabolorum (изложение — в монографии Роскоффа).

Храбан Мавр (Rabanus Maurus)?. Аллегории ко всему Священному Писанию ⇨ Allegoriae in universam sacram scripturam // PL, 112.

Храбан Мавр. Об универсуме ⇨ De universo // PL, 111.

Храбан Мавр. О пороках и добродетелях // De vitiis et virtutibus // PL, 112.

Хундсбихлер ⇨ Hundsbichler H. Der Dämon im Bildzeugnis vom Mittelalter bis zur Neuzeut // Der Dämon und sein Bild. Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore. Bd 2. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989.

Хьюз ⇨ Hughes R. Heaven and Hell in Western Art. N. Y.: Weidenfels and Nicolson, 1968.

Цезарий Арелатский (Caesarius Arelatensis). Гомилия VII. ⇨ Homilia VII // PL, 67.

Цезарий Гейстербахский. Диалог о чудесах ⇨ Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum / Ed. J. Strange. Cologne. 1851. (частичн. англ. перев.: Caesar of Heisterbach. Demonic Encounters // Exorcism throuth the Ages / Ed. by St. Elmo Nauman. N. Y.: Philosophical Library, 1974; при ссылках на этот перевод указан номер страницы, при ссылках на оригинал — номер книги и главы).

Цезарий Гейстербахский. Житие св. Энгельберта ⇨ нем. перев.: Caesarius. Leben, Leiden und Wunder des Heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln. Weimar, 1955.

Цезарий Гейстербахский, О чудесах ⇨ Caesarii Heisterbacensis illustrium miraculorum. Colonia, 1599.

Чейн ⇨ Cheyne. The Date and Origin of the Ritual of the 'Scapegoat' // Zeitschrift für Alttest. Wissenschaft. 1895. S. 153-156.

Честерский цикл мистерий, Люцифер ⇨ The Chester Mystery Cycle. Oxford, 1974.

Шапиро ⇨ Schapiro M. Style, artiste et société. P., 1982.

Шмитт ⇨ Schmitt J.-C. Menschen, Tiere und Damonen // Saeculum, 32 Bd. H. 4. 1981. S. 334-348.

Шмуэль ⇨ Shmuel A. Azazel. // Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1972. V. 2.

Шолем ⇨ Scholem G. Lilith. // Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1972. V. 11.

Шпренгер, Инститорис ⇨ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Перев. Н. Цветкова. Б. м.: Атеист. [1930].

Шютце ⇨ Schütze Alfred. Mithras-Mysterien und Urchristentum. Stuttgart, 1960.

Эдгрен ⇨ Edgren H. Mercy and Justice. Miracles of the virgin Mary in Finnish medieval wall-painting. Helsinki, 1993

Эди ⇨ Ady T. A Candle in the Dark: or, a Treatise Concerning the Nature of Witches and Witchcraft. S. l., 1656.

Экзорсизм воды ⇨ Exorcismum aquae // PL, 72.

Эммерсон ⇨ Emmerson R. K. Antichrist in the Middle Ages. Seattle: Washington press, 1981.

Эразм Франциск ⇨ Franciscus Erasm. Der höllische Proteus, oder tausendkünstige Vorsteller... 2-e ed. Nürnberg, 1695.

Эрих ⇨ Erich Oswald A. Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. Berlin: Deutshe Kunstverlag, 1931.

Юлий Африкан (Julius Africanus). О делах персидских после рождения Христа ⇨ De rebus persicis post Christum natum // PG, 10.

Юстин (Justinus). Диалог с иудеем Трифоном ⇨ PG, 6.

Юстин. Первая Апология ⇨ Apologia I pro Christianis // PG, 6.

Якоб Ворагинский. Золотая легенда ⇨ Jacobus de Voragine. Legenda aurea sanctorum. Leipzig, 1921. Также: Jacques de Voragine. La légende dorée / Trad. de J.-B. M. Roze. P., 1967.

Якоб Терамский ⇨ Jacobus Palladinus da Theramo. Consolatio peccatorum, seu Processus Belial (др. назв.: Das Buch Belial. — Augsburg. 1473).

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И БИБЛЕЙСКИХ АПОКРИФОВ

Ветхий завет

Бытие

Второзаконие

Даниила пророка книга

Ездры книги

Захарии пророка книга

Иезекииля пророка книга

Новый Завет

Откровение ап. Иоанна

Послание ап. Иакова

Послания ап. Иоанна

Послание ап. Иуды

Послания ап. Петра

Послание к Галатам

Послание к Евреям

Послание к Ефесянам

Послания к Коринфянам

Послание к Римлянам

Послания к Тимофею

Послания к Фессалоникийцам

Послание к Филиппийцам

Апокрифические книги

ОГЛАВЛЕНИЕ

ANNOTATION

The book consists of 130 articles about the main categories and images of medieval Christian demonology. The history of the fallen angel, in spite of its seeming simplicity, turns to be something like a sophisticated architectural construction — a kind of a maze, where logical antinomies, paradoxes and contradictions play the role of crossroads. Imaginary edifice reconstructed in this book is a creation of medieval spirit as magnificent as gothic cathedrals, polyphonic music, literary romances and visions.

The author reveals in demonological texts such characteristic features of medieval thought as inclination to symmetrical constructions, «contrapuntal» juxtaposition of divine and demonic images. Three ideas serve as guiding principles of medieval demonology: the idea of alien (devil is absolutely alien to man: man's cosmic fate moves upward, from earth to heaven, when devil's cosmic fate moves in the opposite direction — from top downward, from heaven to hell), the idea of mutual fraud (devil deceives man, but Christ «in a pious manner» deceives devil as well, so man must imitate Christ in this fraud), the idea of «low-material» as a final point of devil's fate (the devil is a prince of matter, he is the first creature in the world, who became, in spite of his angelic nature, wholly terrestrial).

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

МАХОВ Александр Евгеньевич. HOSTIS ANTIQUUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. — Москва: Intrada, 2006. — 416 с.

Заказы на книги издательства «Intrada» направлять по e-mail:
intrada_2002@mail.ru,
intrada_a@mail.ru,
intrada1@yandex.ru.

Сайт издательства — intrada-books.narod.ru

Сдано в набор 01.09.2005 г.
Подписано в печать 30.10.2005 г.
Формат 70x100 1/16. Гарнитура "Мысль". Тираж 1000 экз.
Заказ № 649.

Отпечатано в ИПП "Гриф и К°"
г. Тула, ул. Октябрьская, 81а.